

Die Epochen

der

Geschichte der Menschheit.

Eine historisch-philosophische Skizze

von

E. F. Apelt, Dr.,
außerordentlichem Professor zu Jena.

Wisse, daß die Gunst der Musen
Unvergängliches verheißt!
Den Gehalt in deinen Busen
Und die Form in deinem Geist.

Goethe.

Zweiter Band.

Zweite Ausgabe.

Jena,
Verlag von Friedrich Mauke.
1851.

Inhaltsanzeige des zweiten Bandes.

Erster Abschnitt.

Kant's Lehre.

Das sonderbare Drama der Geschichte der Philosophie, hat es eine Katastrophe, einen Ausgang; oder reihen sich nur immer neue Episoden an?

Ein Mann, den nun alles, was Augen hat, groß nennt, und der in seiner Größe früher schon da stand, aber in einem Thale, wo die Menge über ihn weg sah, nach Höhen und geschmückten Bühnen — dieser Mann schien den Gang der Verwicklungen dieses Stücks erforscht zu haben, und ihm ein Ende abzusehen. Mehrere behaupten, es sey nun dies Ende schon gefunden und bekannt. Vielleicht mit Recht . . . . . Mir däucht, ich sehe Dich Augen machen, als schriebe ich wunderliche Dinge. Lassen wir es dabei!

F. H. Jacobi.

Ueberblicken wir den Gang der Menschenbildung von ihren wissenschaftlichen Anfängen bei den Griechen bis zur Vollendung der Himmelsmechanik durch die neuern Astronomen, so sehen wir, die Gestalt der Erde ist entschleiert, das Räthsel der Natur ist durch die Physik gelöst, aber ein schwieriges Problem steht noch da: die große Frage nach der Realität der Ideen des Uebersinnlichen. Zur Auflösung dieses Räthsels stand

in den Schulen der Philosophen einzig die Dialektik des Platon da mit ihrer Voraussetzung einer unmittelbaren Erkenntniß des nothwendig Wahren und Guten in der Seele des Menschen. Die jonischen Philosophen suchten noch eine wissenschaftliche Kosmogenie, sie wollten die φυσις, d. h. den Ursprung aller Dinge aus der höchsten Ursach erforschen. Eine Wissenschaft der Art enthielt die heterogensten Elemente noch ungesondert in sich, sie verband die Interessen der Andacht mit denen der Einsicht, die Aufgaben der Naturlehre mit den Räthseln der Religionsphilosophie. Die Grundlage der griechischen Religionsphilosophie wurde daher jene alte Lehre vom Kosmos, jene Lehre von dem abgerundeten Ganzen der äußern Weltanschauung und dessen göttlicher Bedeutung. Ueber diese kosmische Begründung der Theologie erhebt sich Platon, der die religiöse Wahrheit auf eine wissenschaftliche Erkenntniß der Ideen gründet. In dieser Erkenntniß der Ideen ist uns, wie er lehrt, neben dem Wandelbaren der Sinnesanschauung eine höhere nur im Denken zu erreichende Erkenntniß des unveränderlich Nothwendigen und Guten gegeben. Die Sinnenwelt hat ihrer Wandelbarkeit wegen kein Wesen, das Wesen kommt nur dem unveränderlich Nothwendigen zu und dieses ist der Geist. Aber diese höhere Wahrheit des Geistigen kann der Mensch nur unvollkommen erkennen. So leitet Platon's Ideenlehre zur Erkenntniß einer unsichtbaren Welt des Geistes, welche hoch über der sichtbaren Raumwelt steht. Aber diese platonische Ideenlehre barg ein noch ungelöstes Räthsel in sich. Platon stützt nämlich seine Lehre von der Richtigkeit der Raumwelt und der

Selbstständigkeit der Geisteswelt auf die Verwerfung der veränderlichen und zufälligen Sinnesanschauung gegen die nothwendige Erkenntniß im Denken. Er gründet also seine höhere Wahrheit nur auf die leere Form des Denkens und daher entsteht ihm die Täuschung, als ob das unwandelbar Nothwendige das Daseyn der Wesen schon in sich enthielte. Er findet in der logischen Form schon den metaphysischen Gegenstand und er verwechselt noch das Wesen des Unsichtbaren mit dem Begriff, durch den es gedacht wird. Er versteht zwar unter Idee nicht den Begriff, sondern den Gegenstand der Erkenntniß aus reinen Begriffen; aber diesen aus reinen Begriffen erkannten und daher unwandelbaren Gegenstand stellt er auf eine so unklare Weise gegen die Wandelbarkeit der Gegenstände der Sinnesanschauung, daß sich die Wesenheit des Begriffs von der Idee nicht unterscheiden läßt. Der Versuch, dieses Räthsel der Wesenheit des Allgemeinen in der platonischen Dialektik zu lösen, führt die Neoplatoniker auf die Hypostasirung der Begriffe, auf die Verwandelung der Begriffe in Geister. Aber gegen diesen neoplatonischen Traum steht vom Beginn her die Klarheit der aristotelischen Logik.

Platon suchte die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß nur im Denken des unveränderlich Nothwendigen, weil nothwendige Wahrheit nur denkend erkannt werden kann. Dagegen zeigt Aristoteles, daß man damit nie auf die Wirklichkeit der Dinge komme; denn nothwendig ist nur das Allgemeine und dieses ist etwas Abstraktes, welches nie getrennt von den Dingen für sich besteht. Die Wirklichkeit der Gegenstände erkennen

wir sinnesanschaulich. Dagegen steht aber wiederum der Einwurf, daß in der Sinnesanschauung keine nothwendige Wahrheit liegt. Diese scheinbare Antinomie zwischen dem Wirklichen und Nothwendigen ist durch die glückliche Ausbildung der induktiven Wissenschaften gelöst worden. Durch diese zeigte sich, daß die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß weder in dem Nothwendigen noch in dem Wirklichen für sich allein, sondern in der Unterordnung des Wirklichen unter das Nothwendige besteht. Die induktiven Wissenschaften zerstörten die Antinomie des Wirklichen und Nothwendigen, auf welche Platon seine Ideenlehre gründete. Die platonische Dialektik erwies sich als unzureichend zur Begründung einer Erkenntniß des Unsichtbaren. Sollte eine solche Erkenntniß dauernd gewonnen werden, so mußte man ganz neue dialektische Hilfsmittel suchen. Die platonische Ideenlehre mußte von dem Mißverständniß über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe, in dem sie verstrickt war, befreit werden, und eine neue, festere Stütze erhalten. Dies leistete Kant durch die Entdeckung der wahren Antinomieen, auf deren Grunde Fries zeigen konnte, daß nicht in der Veränderlichkeit des Sinnesanschaulichen, sondern nur in der Leerheit und Stetigkeit der mathematischen nothwendigen Formen der Grund des Unterschieds zwischen einer höheren Wahrheit des Unsichtbaren und der menschlich untergeordneten des Sichtbaren liegt.

Aber nicht bloß auf die Dialektik der Philosophen haben die induktiven Wissenschaften einen großen Einfluß geübt, auch der Weltansicht haben sie eine ganz andere Gestalt gegeben. Die Religionsphilosophie der

Griechen blieb physikalisch und selbst die Weltansicht Platon's war, wenn auch nur symbolisch, an jene Physik des Kosmos gebunden. Seine Raumwelt schwebt wie ein wesenloses Luftbild auf einem wallenden Nebel, der uns den Glanz der ewigen Geisteswelt verdeckt und die Erkenntniß der Ideen knüpft er mythisch an die Bilder dieser wandelbaren Sinnenwelt. Aber diese Raumwelt des Platon hat ihr luftiges Zaubergewand abgeworfen, ihre wahre Gestalt enthüllt und sich mathematischen Gesetzen der Natur gefügt. Der Nebel ist zerronnen, die Gestalten stehen fest, die Aussicht hat sich geöffnet — aber vergebens sucht der Blick die von Platon verheißne Perspektive in das Geisterreich. Die pythagoräische Vorstellung vom kugelförmigen Weltall, jenes Bild des Kosmos; hat etwas Rundes, Geschlossenes, Ganzes, etwas Aesthetisches an sich; es ruht ein geisterhafter Duft auf ihm. Aber diesen Zauber hat die Sinnenwelt verloren, seitdem Neuton sie in ihrer mathematischen Form der Grenzenlosigkeit unter ausnahmslose Naturgesetze gebannt hat. Die Religionsphilosophie ist mit der Physik zerfallen. Die selbstständige Geisteswelt kann gar wohl neben der wesenlosen platonischen Raumwelt, aber nicht so leicht neben Neuton's mechanischer Welt der Massen bestehen. Die letztere hält uns ganz und gar in den Banden wesenloser, aber selbstständiger Naturgesetze umstrickt. Wir werden die Schranken des Irdischen nicht los, wenn wir uns auch in die Himmelsräume erheben. Denn in den Tiefen der himmlischen Räume treffen wir dieselbe Welt unter Naturgesetzen, dieselbe Sinnenwelt wieder an, wie hier unter dem Monde. Schwer ist es

jetzt, die Grenzen der Menschheit von den Grenzen der Dinge zu sondern. Denn wenn man sonst den Thron der Gottheit über das sternenbesäete feste Himmelsgewölbe verlegte, so müßte man ihn jetzt jenseits der wesenlosen Naturgesetze selbst suchen. Aber wie soll man sich über diese Naturgesetze erheben, denen man doch nirgends entfliehen kann? So verwickelt sich die Wissenschaft in jenen Kampf mit dem Glauben, den ich in dem vorhergehenden Abschnitte geschildert habe. Der Glaube flüchtet sich Schutz und Hilfe suchend zur Wissenschaft, sowie er aus den Banden der Sage entflieht, aber die Wissenschaft zerstört ihn nur. Durch den ganzen Verlauf der Ausbildung unserer Kultur stellt sich dieser Zwiespalt zwischen den religiösen Ideen und den Naturgesetzen, zwischen Platon und Neuton immer mehr heraus. Es ist die große Aufgabe der Philosophie, die Realität der religiösen Ideen vor der Macht des Schicksals zu retten, dem Glauben neben dem Wissen sein Recht zu verschaffen, Platon mit Neuton zu versöhnen. Diese Aufgabe hat Kant gelöst.

Bewandert in der Schulweisheit der deutschen Philosophen und angeregt durch Hume's Zweifel bahnte sich dieser große Genius einen ganz neuen Weg philosophischer Entdeckungen. Er fand zuerst die wahre Methode zu philosophiren. Geleitet von dieser Methode entdeckte er die metaphysischen Formen der Dialektik, die Grundformen der menschlichen Erkenntniß: 1) die reine Anschauung, 2) das System der metaphysischen Grundbegriffe in den Kategorieen und transcendentalen Ideen, 3) den mathematischen Schematismus, welcher das Prin-

zip der Anwendung der metaphysischen Grundbegriffe auf die Anschauung enthält, 4) den kategorischen Imperativ, welcher das Sittengesetz ausspricht und 5) das ästhetische Urtheil nebst jener eigenthümlichen Form der Anschaulichkeit gewisser Vorstellungen, welche er mit dem Namen der „ästhetischen Ideen" bezeichnet.

Seit Aristoteles die Formen des Denkens aufgefunden hatte, war keine Entdeckung auf dem Gebiete der Philosophie gemacht worden, die sich an Umfang und Wichtigkeit mit diesen kantischen vergleichen ließe. Die Mittheilung dieser Entdeckungen hatte Kant mit jenen weitläufigen und tiefgreifenden Erörterungen verbunden, in welchen die Bedeutung, die Anwendung und der Ursprung jener neu aufgefundenen Abstraktionen nachgewiesen wird. Darin war eine Lehre mitgetheilt, welche, neu und befriedigend zugleich, das Ganze der philosophischen Aufgaben allseitig umfaßte, alle Gegensätze versöhnte und alle Zweifel hob. Aber diese Lehre, klar und einfach in sich selbst, war verflochten in das weitläufige Gewebe einer so kunstreichen und verwickelten Dialektik, wie vordem noch kein Philosoph gehabt hatte. Schwer war es, den Ueberblick über ein so umfangreiches und in sich selbst so verflochtenes Ganze zu erlangen, ungewohnt war der neue Gang der Abstraktionen und das Verständniß des Einzelnen desto schwieriger, je mühsamer es war, sich der Idee des Ganzen zu bemächtigen. Dazu kam, daß in dieser Dialektik selbst noch ein Fehler verborgen lag. Kant sondert nämlich nicht die Weltgesetze von meiner Erkenntniß derselben; er verwechselt noch die empirisch-psychologische Erkenntniß, in welcher

wir uns nur der Philosophie bewußt werden, mit der reinen philosophischen Erkenntniß selbst. Diese Verwechselung liegt bestimmt in seinem Begriff einer Transcendentalphilosophie. An dieser Klippe scheiterte die gemeinsame wissenschaftliche Fortbildung der Philosophie unter den Deutschen. Durch jenen Fehler wurden die ersten und beachtetsten Bearbeiter der neuen Lehre zu der Verwechselung der Thatsachen des Bewußtseyns mit den metaphysischen nothwendigen Wahrheiten verleitet, man versuchte die höchsten objektiven Weltgesetze aus anthropologischen Prinzipien abzuleiten und die Metaphysik verwirrte sich gänzlich in der Psychologie. Man überließ sich blindlings den Abenteuern der Philosophie des Transcendentalen. Die Abstraktionen Kant's, losgerissen von seiner sich überall behutsam orientirenden kritischen Dialektik, wurden willkürlich und versuchsweise zum Aufbau neuer Systeme verwendet. In unglaublich kurzer Zeit geriethen alle philosophische Angelegenheiten in gänzliche Verwirrung, wissenschaftliche Ansichten zerflossen in buntscheckige Spiele der Phantasie, die Logik gerieth in den Schulen der Philosophen in Vergessenheit und Verachtung und im Zeitalter der Aufklärung verirrte sich ein Theil des gelehrten Publikums an den gefährlichen Abgrund des Gespensterglaubens und der Geheimnißkrämerei. Der große und Achtung gebietende Verein der mathematischen Naturforscher hat seine Theilnahme an der Philosophie zurückgenommen und blickt mit einem Lächeln der Verachtung und des Bedauerns auf die philosophischen Bestrebungen wie auf die Träume eines müssigen Kopfes, während auf der andern Seite,

unbekümmert darum, die Philosophen Fabeln erfinden, denen die Erfahrung widerspricht. Die Behauptungen beider Parteien können nicht friedlich neben einander bestehen, sondern eine muß nothwendig Unrecht haben. Die Akten in diesen Verhandlungen sind noch nicht geschlossen. Aber es hat sich in die Verhandlungen selbst ein merkwürdiges Falsum eingeschlichen, indem unter dem Namen der kantischen eine Lehre traditionell geworden ist, die nicht dem Alten von Königsberg gehört, die höchstens ein moderner Schüler des Aenesidemos oder Sextus Empirikus erfunden haben könnte. So wird es eine eigene Aufgabe, die wahren Ansichten unsers großen Lehrers wieder herzustellen und ich werde hier versuchen, das Ganze derselben, frei von den Schwierigkeiten der Dialektik, für sich allein hinzugeben.

1.

Der transcendentale Idealismus.

Als Kant die Natur der metaphysischen Erkenntniß durchforschte, traf er auf das merkwürdigste Phänomen der menschlichen Vernunft. Er fand ein von der Stammtafel der metaphysischen Grundbegriffe oder der Kategorieen abhängiges System von Behauptungen und Gegenbehauptungen, welche zwar in sich wohlgegründet sind, aber unter einander im Widerspruch stehen, und welche er eben deshalb Antinomieen nannte.

Es ist ein logisches Gesetz, daß von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen das Eine nothwendig wahr und das Andere nothwendig falsch seyn muß; aus der Wahrheit des Einen folgt die Falschheit des Andern, und umgekehrt aus der Falschheit des Einen die Wahrheit des Andern. Wenn ich sage: Cajus ist entweder gegangen oder er ist nicht gegangen; so kann nur Eins von Beiden stattfinden. Von diesem einfachen logischen Gesetz machen allein die Antinomieen eine höchst merkwürdige Ausnahme. Die Antinomieen bestehen nämlich aus widersprechenden Urtheilen und diese Urtheile haben das Merkwürdige an sich, daß sich beide beweisen lassen, d. h. daß sich von einem jeden derselben die Wahrheit darthun läßt. Diese unvermeidliche und in der

menschlichen Natur gegründete Antinomie enthält folgende Sätze und Gegensätze:

I.

Thesis: Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze).

Antithesis: Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

II.

Thesis: Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen.

Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding besteht aus einfachen Theilen.

III.

Thesis: Die Causalität nach Naturgesetzen reicht zur Erklärung der Naturerscheinungen nicht aus, man muß noch die Causalität durch Freiheit zu Hilfe nehmen.

Antithesis: Es giebt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

IV.

Thesis: Es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen, entweder als Theil der Welt oder als ihre Ursache.

Antithesis: Es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache.

Die Beweise für diese Sätze und Gegensätze sind folgende.

Erste Antinomie.

Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen *).

Denn gesetzt, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu dem gegenwärtigen Zeitpunkte eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt abgelaufen, d. h. vollendet. Nun besteht aber die Unendlichkeit einer Reihe gerade darin, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kann. Also ist eine abgelaufene unendliche Weltreihe unmöglich, mithin muß die Welt in der Zeit einen Anfang haben.

Ebenso muß die Welt dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen seyn. Denn man nehme an, sie sey unbegrenzt im Raume: so wird die Welt ein gegebenes Ganzes seyn, welches aus einer unendlichen Menge zugleich existirender Dinge besteht. Nun kann ein Quantum nur dann ein Ganzes seyn, wenn es entweder innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, oder wenn sich alle seine Theile vollständig aufzählen lassen. Da für die Welt das Erstere der Annahme zuwider ist, so bleibt nur das Letztere übrig. Demnach kann die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes nur gedacht werden durch vollständige Aufzählung aller ihrer Theile, also nur durch eine unendliche und dennoch vollendete Zahl. Aber eine unendliche und dennoch vollendete Zahl

*) Ich bemerke hier noch, um jedem Mißverständniß vorzubeugen, daß man unter „Welt" das absolute Ganze aller Dinge zu verstehen habe.

ist unmöglich, weil eine unendliche Zahl unvollendbar ist. Folglich kann die Welt, d. h. das gegebene Ganze aller Dinge, nicht als ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge angesehen werden, d. h. sie kann nicht als unendlich ihrer Ausdehnung im Raume nach gedacht werden, mithin ist sie in Grenzen eingeschlossen *).

Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Gesetzt, sie habe einen Anfang, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt noch nicht war, d. i. eine leere Zeit. Es müßte also einen bestimmten Anfangspunkt der Welt in der leeren Zeit geben, und dieser Punkt müßte gegen die leere Zeit selbst und nicht

---

*) Kant macht noch besonders darauf aufmerksam, daß die Vorstellung der Totalität sich in diesem Falle nicht auf die Anschauung des Ganzen (welche unmöglich ist) gründe, sondern nur der Begriff von der vollendeten Synthesis aller Theile sey. Sein Beweis zeigt, daß die Welt als ein unendliches Ganzes auch nicht einmal gedacht werden könne. Dies ist deshalb beachtenswerth, weil es nicht an Philosophen fehlt, welche noch jetzt behaupten, die Welt könne als ein unendliches Ganzes, wenn auch nicht angeschaut, doch wenigstens gedacht werden. Sie geben die Unvollendbarkeit der anschaulichen Erkenntniß zu und müssen sie wohl zugeben, da man ja die Weltgrenze selbst nicht mitsehen kann, setzen aber voraus, daß diese unvollendbare Erkenntniß der Anschauung durch das Denken zu einem Ganzen ergänzt werde. Allein dies läßt sich nicht durchführen, da sich der Widerspruch in dem Begriff eines unendlichen Ganzen, d. h. einer unendlichen und dennoch vollendeten Größe nicht heben läßt.

bloß gegen das Daseyn eines Dinges in ihr bestimmt seyn. Nun läßt sich aber in einer leeren Zeit kein Zeitaugenblick von dem andern unterscheiden, sondern nur der Verlauf der Weltzustände bestimmt die Zeitperioden. Alle bestimmten Zeitpunkte liegen folglich innerhalb der Geschichte der Welt und außerhalb derselben kann es keinen geben. Nun würde aber der Zeitpunkt, in dem die Welt selbst ihren Anfang genommen hat, außerhalb derselben liegen. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, sondern sie muß alle Vergangenheit erfüllen, d. h. sie muß in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich seyn *).

Was das zweite betrifft, so nehme man zuvörderst wieder das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach begrenzt ist; so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge, ja der ganzen Welt, zum Raume angetroffen werden. Nun ist aber die Welt ein absolutes Ganzes. Es kann daher auch außer ihr keinen Gegenstand der Anschauung mehr geben, womit sie im Verhältniß stehe. Jenes Verhältniß der Welt zum leeren Raume würde also ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein solches Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts: also ist die Welt dem Raume nach nicht begrenzt, d. h. sie ist unendlich.

*) Eine endliche Welt in einer unendlichen Zeit wäre einem Floße vergleichbar, daß auf einem uferlosen Strome (der Zeit) an keiner bestimmten Stelle, d. i. nirgendwo schwämme.

Zweite Antinomie.

Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Man nehme hier wiederum zuerst das Gegentheil an, daß nämlich die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestehen. Nun sind Substanzen für sich bestehende Wesen, welche also auch ohne Zusammensetzung bestehen können. Die Zusammensetzung ist daher eine bloß zufällige Relation bei den Substanzen. Da nun die Zusammensetzung der Substanzen etwas bloß Zufälliges ist, so läßt sie sich auch in Gedanken aufheben. Gäbe es nun keine einfachen Theile und man dächte die Zusammensetzung aufgehoben, so würde weder ein zusammengesetzter noch ein einfacher Theil (da es der Annahme zufolge keinen solchen geben soll), mithin gar nichts, folglich auch keine Substanz übrig bleiben. Da uns nun aber zusammengesetzte Substanzen wirklich gegeben sind, so muß also nach Aufhebung ihrer Zusammensetzung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. h. das Einfache übrig bleiben.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand der Dinge ist und daß alle Dinge aus einfachen Wesen bestehen, obschon wir diese Elementarsubstanzen nicht mehr aus diesem Zustande der Verbindung zu sondern im Stande sind.

Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Gesetzt ein zusammengesetztes Ding bestehe aus einfachen Theilen. Nun ist die Zusammensetzung aus Substanzen ein äußeres Verhältniß, alle äußern Verhältnisse sind aber nur im Raum möglich. Es muß also jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile alles Zusammengesetzten aber sind einfach. Also nimmt auch das Einfache einen Raum ein. Es muß daher aus eben so viel Theilen als der Raum selbst bestehen, den es einnimmt, d. h. es muß aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt seyn; was sich widerspricht.

Um den zweiten Theil der Antithesis zu widerlegen, käme es darauf an, nicht etwa zum reinen Verstandesbegriff des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur Anschauung des Zusammengesetzten die Anschauung des Einfachen zu finden. Diese Behauptung geht also viel weiter, als die erstere, indem sie das Einfache nicht nur aus der äußern Anschauung, sondern aus der Natur überhaupt verbannt, und es für eine bloße Idee erklärt, deren objektive Realität niemals in der Erfahrung dargethan werden kann. Denn gesetzt, es ließe sich für diese Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden, so dürften wir uns in der empirischen Anschauung desselben keines Mannigfaltigen bewußt seyn. Da nur aber von dem Nichtbewußtseyn eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben im Objekte selbst kein Schluß gilt, diese Unmöglichkeit aber zur absoluten Einfachheit durchaus nöthig ist, so folgt, daß die Einfachheit des Objekts aus keiner Wahrnehmung könne geschlossen werden. Da also etwas als ein

schlechthin einfaches Objekt niemals in einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen ist, so giebt es in ihr nichts Einfaches.

Dritte Antinomie.

Thesis: Die Causalität nach Gesetzen ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nöthig.

Wenn es keine andere Causalität als die nach Naturgesetzen giebt, so entwickelt sich immer ein Zustand der Dinge aus dem andern mit Nothwendigkeit; der vorhergehende Zustand ist die Ursache von dem nachfolgenden. Nun entsteht der nachfolgende Zustand in der Zeit, also muß auch der vorhergehende, d. h. die Ursach desselben entstanden seyn, weil, wenn die Ursach immer gewesen wäre, auch die Wirkung immer hätte seyn müssen. Wir müssen daher nach dem Grundsatz der Causalität auch eine Ursach dieser Ursach, die selbst etwas Gewordenes ist, voraussetzen, und so geht das ohne Ende rückwärts, ohne jemals auf eine letzte, d. h. hinreichend bestimmte Ursach zu kommen. Nun sagt aber das Naturgesetz, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, daß alle Causalität nur nach Naturgesetzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit. Die Causalität der Natur kann daher nicht die einzige seyn. Demnach muß es Ursachen geben, die nicht wiederum

der nothwendige Erfolg vorhergehender Ursachen sind, die vielmehr eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen vermögen, d. h. es muß freie Ursachen geben.

Antithesis: Es giebt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Gesetzt es gebe Freiheit, so wird es Ursachen geben, die eine Reihe von Weltzuständen schlechthin anzufangen im Stande sind. Diese Reihe von Weltzuständen wird auf die vorhergehenden zwar folgen, aber aus denselben nicht erfolgen; mithin in keinem nothwendigen Zusammenhange mit ihnen stehen. Freiheit würde also den Zusammenhang der Causalität zerreißen und damit die Einheit der Erfahrung unmöglich machen. Eine Verbindung der auf einander folgenden Zustände der Dinge durch freie Ursachen kann daher auch in keiner Erfahrung angetroffen werden und ist mithin ein leeres Gedankending *).

Vierte Antinomie.

Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinun-

*) Die Antithese der ersten und dritten Antinomie läßt sich auch direkt beweisen und zwar aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Substanzen, einer Voraussetzung, die durch die Einheit der Erfahrung nothwendig gemacht wird. Da nämlich die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, so muß auch der Wechsel ihrer Zustände, d. h. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen seyn, mithin kann die Welt weder mathematisch noch dynamisch einen ersten Anfang haben.

gen, enthält eine Reihe von Veränderungen. Eine jede Veränderung steht aber unter Bedingungen, die ihr der Zeit nach vorhergehen. Nun setzt jedes gegebene Bedingte in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten voraus. Es muß also etwas Absolut-Nothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt. Denn gehörte es nicht zu derselben, so würde die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten von Etwas, was außer der Sinnenwelt läge. Nun wird aber der Anfang einer Zeitreihe nur durch Dasjenige bestimmt, was ihr der Zeit nach vorhergeht. Die oberste Bedingung des Anfangs der Weltveränderungen muß also schon da seyn, noch ehe die Reihe von Veränderungen selbst beginnt. Das Daseyn einer solchen obersten Bedingung fällt also selbst in die Zeit und kann folglich von der Sinnenwelt nicht abgesondert werden. Also kann das schlechthin Nothwendige nicht außer der Welt seyn, sondern es muß in ihr selbst, entweder als die ganze Weltreihe oder als ein Theil derselben, enthalten seyn.

Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Gesetzt, die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde entweder die Reihe ihrer Veränderungen einen unbedingt nothwendigen Anfang haben, d. i. einen Anfang, der ohne Ursach wäre, was dem Grundsatze der Causalität widerspricht; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang und daher in allen

ihren Theilen zwar zufällig und bedingt, im Ganzen aber dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, was sich selbst widerspricht, weil das Daseyn einer Reihe nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziges Glied in ihr ein nothwendiges Daseyn hat.

Gäbe es eine schlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, so würde diese das oberste Glied in der Reihe der Ursachen seyn. Da nun von ihr die Welt ihren Anfang nimmt, so müßte sie einmal anfangen zu handeln. Ihre Handlung und sie selbst würden daher zur Zeit und somit auch zum Inbegriff der Erscheinungen, d. h. zur Sinnenwelt gehören. Folglich würde diese Ursache nicht außer der Welt seyn, was der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch außer derselben, aber mit ihr in Causalverbindung, irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.

Diese Antinomieen sind der Grund jenes oben gedachten Widerstreits zwischen der naturwissenschaftlichen Erkenntniß und den religiösen Ueberzeugungen und mit ihrer Auflösung wäre auch dieser gelöst. Zenon von Elea bemerkte sie zuerst. Aber bei ihm sind sie noch mit den Trugschlüssen seiner Sophistik verwebt. Aristoteles, der den Schein in diesen Trugschlüssen aufdeckte, meinte, damit auch schon das Räthsel gelöst zu haben. In der That aber war es seinen Händen entschlüpft. Es ist ungelöst und irrend stehen geblieben in der Geschichte der Philosophie bis auf Kant und man kann es als die versteckte Quelle aller metaphysischen Streitigkeiten betrachten. Jahrhunderte lang haben die Philosophen die-

sen Widerstreit unbeachtet gelassen, aber im großen Ganzen der Ausbildung der menschlichen Erkenntniß hat er sich unwiderstehlich in seinen Folgen kund gethan. Er hat die Wissenschaft gewaltsam von dem Glauben gerissen und die menschliche Vernunft in Zwiespalt mit sich selbst verwickelt. Kant, der die reine Vernunft in ihrem innersten Wesen erforschte, gelang es endlich, diesen Widerstreit bei seiner Wurzel zu erfassen und die Antinomieen in ihrer wahren dialektischen Gestalt darzustellen.

Es sind aber diese Antinomieen kein sophistisches Spielwerk der Dialektik; denn wir haben es hier nicht nur mit einem scheinbaren, sondern mit einem wirklichen Widerstreit der Vernunft in ihren eigenen Behauptungen zu thun. Einmal sind die Fragen, um die es sich hier handelt, nicht willkürlich, sondern der Vernunft unvermeidlich und dann beruht jeder Satz mit seinem Gegensatze nicht auf einem bloß erkünstelten Scheine, der sogleich verschwindet, wenn man ihn einsieht, sondern auf einem natürlichen und unvermeidlichen Scheine, der selbst dann noch immer täuscht, wenn man auch von ihm nicht mehr betrogen wird, der also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Kann denn aber überhaupt der Schein aufgedeckt werden, der diesen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst veranlaßt, d. h. sind die Antinomieen auflöslich, oder sind sie schlechthin unauflöslich? Alle Fragen beantworten zu wollen, die nur irgend vorgelegt werden können, würde eine so unverschämte Großsprecherei seyn, daß man sich dadurch um allen Credit bringen würde. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so

mit sich bringt, daß jede darin vorkommende Frage auch beantwortlich seyn muß und daß zwar deßhalb, weil die Antwort aus derselben Quelle entspringen muß, aus der auch die Frage entspringt. Was Recht oder Unrecht ist, muß man in allen möglichen Fällen wissen können, da es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. Ebenso muß es in der reinen Mathematik auf jede Frage eine gewisse Antwort geben, wenn sie auch zur Zeit vielleicht noch nicht gefunden seyn sollte. Wie steht es nun mit unsern Fragen nach dem Weltganzen, dem Einfachen, dem Freien und dem nothwendigen Wesen? Giebt es eine Antwort darauf oder geht die Beantwortung dieser Fragen über unsere Vernunft? In der Naturkunde giebt es eine unendliche Menge von Fragen, auf die wir keine Antwort haben. Das kommt daher, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unsern Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern außer uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden werden kann *). Aber hier handelt es sich nicht um die Erklärung von Naturerscheinungen, sondern um die Auflösung der Frage, wie die Natur selbst als das All der Welt, als das absolute Ganze gedacht werden könne. Die Vernunft geräth auf diese Antinomieen, wenn sie das, was im Zusammen-

*) Der Schlüssel zu dem Verständniß der Naturerscheinungen liegt in den Naturgesetzen. Die Naturgesetze können aber nicht durch bloßes Denken erkannt werden, sondern man muß sie induktorisch erforschen.

hang der Erfahrung jederzeit nur bedingt gegeben werden kann, von aller Bedingung befreien, und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Denn jene Fragen nach dem Weltganzen, dem Einfachen, der Freiheit der Ursachen und dem nothwendigen Wesen betreffen die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen, also Gegenstände, die uns gar nicht in der Anschauung gegeben werden können, die mithin nur Ideen sind. Die Frage ist also hier nicht durch den Gegenstand, sondern durch die Idee gegeben. Wenn wir keine Antwort darauf finden, so dürfen wir die Schuld nicht auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt, denn die Sache kann uns gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursach davon lediglich in unserer Idee selbst suchen. Die Idee ist aber ein Geschöpf der Vernunft. Mithin darf die Vernunft nicht die Verbindlichkeit von sich abweisen, eine bestimmte Antwort auf jene Fragen zu geben; sie kann sich nicht damit entschuldigen, daß diese Antwort außer ihrem Bereich läge. Darin nun hat es mit den kosmologischen Ideen eine andere Bewandniß als mit den übrigen Ideen. Denn hier ist uns der Gegenstand empirisch gegeben und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Bei der Frage nach dem einfachen Wesen der Seele dagegen sowie bei der Frage nach der nothwendigen Ursach aller Dinge sollen wir zu unserer Idee den Gegenstand allererst suchen. Dieser Gegenstand ist transcendental und also selbst unbekannt. Da läßt sich über die Existenz des Gegenstandes nichts ausmachen. Aber hier ist der Gegenstand selbst, nämlich die Natur,

in der Erfahrung gegeben, und es wird nicht nach dem gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, mit der der Gegenstand übereinstimmen soll. Die Vernunft muß daher auch den Schlüssel zur Auflösung aller jener Fragen in sich selbst tragen. Dieser Schlüssel nun ist der transcendentale Idealismus.

Nachdem Kant die „reine Anschauung" entdeckt hatte, unterwarf er die Vorstellungen derselben einer besondern Untersuchung *). Er zeigte, daß Raum und Zeit keine Begriffe, keine durch Abstraktion aus der Erfahrung gezogenen Merkmale der Dinge, sondern die Gegenstände dieser reinen Anschauung und als solche zugleich die Formen der Sinnesanschauung sind, und daß sie als Anschauungen a priori vor dem wirklichen Gegenstande (dem einzelnen Dinge) vorhergehen und von dessen Gegebenseyn unabhängig sind. Aus diesem ihren, bis dahin unbekannten, Ursprunge a priori folgerte er ihre empirische Realität, d. h. die objektive Giltigkeit derselben für alle Gegenstände, welche uns durch die Sinne gegeben werden können, aber auch zugleich die transcendentale Idealität derselben, d. h. daß sie Nichts seyen, wenn man abgesehen von der sinnlichen Anschauung, sie als Etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt, annehmen will. Wenn man einem Geometer erzählt, daß der Raum, in dem er seine Grundlinien zieht, seine Winkel mißt und seine trigonometrischen Netze auswirft, an sich Nichts ist, so wird

*) Siehe unten die Dialektik.

er erstaunen und diesen Gedanken als eine ausschweifende und chimärische Hypothese verwerfen. Und dennoch läßt sich mit aller wissenschaftlichen Strenge darthun, daß der Raum und ebenso auch die Zeit nur in unserer Erkenntniß und kraft unserer Erkenntniß besteht, außer derselben in dem Wesen der Dinge an sich aber gar nicht da ist. Dieser Gedanke verliert das Befremdende und anscheinend Widersinnige, sobald man ihn nicht so mißversteht, als ob dadurch die Wirklichkeit des Raumes außer uns in Abrede gestellt werden sollte. Die Kantische Lehre behauptet vielmehr die empirische Realität von Raum und Zeit und bestreitet nur die transcendentale Realität derselben, d. h. sie giebt die Wirklichkeit des Raumes und der Zeit in der Sinnenwelt zu und leugnet dieselbe nur für die Welt der Dinge an sich.

Auf die empirische Realität und die transcendentale Idealität des Raumes und der Zeit gründet nun Kant seinen transcendentalen Idealismus, die Lehre, „daß Alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen sind, d. i. bloße Vorstellungen, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.“ Dieser transcendentale Idealismus darf aber nicht mit dem empirischen Idealismus verwechselt werden. Der empirische Idealismus nimmt die eigene Wirklichkeit des Raumes an und leugnet das Daseyn der ausgedehnten Wesen in ihm. Der transcendentale Idealis-

mus dagegen behauptet das Daseyn, die Wirklichkeit der Dinge in Raum und Zeit, und spricht ihnen nur als Dingen an sich gewisse Beschaffenheiten ab, welche mit den Vorstellungen des Raumes nothwendig verbunden sind: Stetigkeit und Unvollendbarkeit. Der empirische Idealismus spricht den Vorstellungen der Sinne alle Wirklichkeit ab und verwandelt sie in bloßen Schein. Der transcendentale Idealismus hat eine tiefere Bedeutung, indem er in der Wirklichkeit selbst noch einen Unterschied von Seyn an sich und Erscheinung macht. „Denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sey, durch Sinne gar nicht erkennen können; und unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin eingeschränkt, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloß Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstelle *).“ „In der Erscheinung werden aber jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß der Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird **).“ Als Erscheinungen befinden sich die Dinge wirklich im Raum und in der Zeit, aber nicht als Dinge an sich. Die Körper schei-

*) Prolegomena. Erster Theil der transcend. Hauptfrage. Anm. II und III.

**) Kritik der reinen Vernunft. §. 8. III.

nen nicht etwa bloß außer mir zu seyn, sondern sie sind wirklich außer mir, nur daß ich ihr wahres Wesen an sich und ihre wahren Beschaffenheiten an sich nicht anzuschauen vermag; da dies hinter Raum und Zeit verborgen bleibt. Durch diese Lehre, welche die Sinnenwelt als Erscheinung von der Welt der Dinge an sich unterscheidet, wird also die erstere für eine bloß menschliche Ansicht erklärt, die uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich vorhanden sind. Aber was wir nicht anzuschauen vermögen, ist uns vielleicht zu denken vergönnt? Wenn der Dinge wahres Wesen sich auch unsern Blicken entzieht, so kann doch vielleicht der Verstand es bloß durch seine Begriffe erkennen? Aber hier zeigte Kant durch seine umfassenden Untersuchungen, daß es keine Erkenntniß aus spekulativer Vernunft giebt, d. h. daß wir im bloßen Denken uns keine Erkenntniß der Dinge an sich und des Uebersinnlichen neben der Erkenntniß der Sinnenwelt verschaffen können, und daß alle spekulative Erkenntniß der Vernunft nicht über die Grenze der Erfahrung hinauslangt. Gleichwohl behielt er sich dabei ausdrücklich vor, „daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint *).“ Dadurch, daß unser Verstand die Gegenstände unserer Erkenntniß, die Sinneswesen für bloße Erscheinungen erklärt, entsteht ihm selbst unvermeidlich der Begriff von

*) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede XXI.

einem Noumenon oder Verstandeswesen, d. h. die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen als Dinge an sich zu Grunde liegen. So bildet sich die Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt, „davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt *)." Zu jeder Erkenntniß wird die Vereinigung von Begriff und Anschauung erfordert, indem durch letztere der Gegenstand des Begriffs allererst als wirklich gegeben oder in concreto dargestellt wird. Also wird zur Erkenntniß der Noumene eine nichtsinnliche, d. h. intellecktuelle Anschauung erforderlich seyn. Da wir uns nun von einer solchen gar keine positive Vorstellung machen können, so bleibt der Begriff von einem Noumenon ein zwar zulässiger, sogar unvermeidlicher, aber dennoch bloß problematischer Begriff.

Ferner zeigte Kant, daß die Vernunft absolute Vollständigkeit für das Wesen der Dinge fordere. Damit wurde er auf seine schöne Ideenlehre geführt, in welcher es ihm zuerst gelang, die Ideen des Absoluten mit wissenschaftlicher Klarheit von den reinen Verstandesbegriffen oder den Kategorieen zu unterscheiden. Indem er in den Mechanismus des Erkennens tiefer als je Einer vor ihm eindrang, entdeckte er für die Kategorieen in der logischen Form des Urtheils und für die Ideen in den Formen der Vernunftschlüsse einen Leitfaden zu ihrer vollständigen Aufstellung. Das absolute

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 106.

Ganze aller möglichen Erfahrung ist selbst keine Erfahrung mehr, sondern ein nothwendiges Problem, eine unvermeidliche Voraussetzung für die Vernunft. Die Vernunft kann sich diese Totalität nur in Gegenständen denken, in welchen die Unendlichkeit des Regressus der Bedingungen aufgehoben ist. Nun giebt es in Analogie mit den drei Formen des Vernunftschlusses: des kategorischen, hypothetischen und divisiven, drei Reihenfolgen der Abhängigkeit des Bedingten von seinen Bedingungen:

1) die Reihenfolge der Wesen und Eigenschaften;
2) die Reihenfolge der Bewirkungen und
3) die Reihenfolge der Gemeinschaft der Theile in einem Ganzen.

Denke ich mir nun Gegenstände, bei denen diese Reihenfolge des Bedingten und der Bedingungen nicht in's Unendliche zurückläuft, sondern absolut vollständig angetroffen wird, so bilden sich mir die drei Ideen: der Seele, der Welt der Freiheit und der Gottheit. Der Seele nämlich als des absoluten Wesens, das in keiner Weise wieder als Eigenschaft eines andern existiren kann; der Welt der Freiheit, durch die allein ein absoluter Anfang aller Handlungen möglich ist und die Idee des nothwendigen Wesens, welches als die Ursach von Allem und Jedem der absolute Grund der Verknüpfung der Dinge in der Welt ist. Diese transcendentalen Ideen oder Ideen des Absoluten haben das Eigenthümliche, daß, obschon sie vermöge ihres Ursprungs nothwendige Vorstellungen sind, sie sich doch niemals realisiren lassen, da es keine ihnen entsprechende Anschauung giebt, und

alle Versuche, ihre objektive Realität durch Beweise zu begründen, auf einer Täuschung beruhen. Fänden diese Ideen eine Darstellung in concreto, d. h. wäre unsere Anschauung im Stande, ihnen einen Gegenstand zu geben, so würden wir alsdann wirklich das absolute Erfahrungsganze in seiner Vollständigkeit haben: die Sinnenwelt würde in absoluter Vollendung dastehen. Aber Erfahrung, welche Alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes, niemals auf das Unbedingte. Die transcendentalen Ideen, welche dieses Unbedingte fordern, lassen sich daher in der Sinnenwelt nicht realisiren. Da sie aber doch unvermeidliche und nothwendige Begriffe der Vernunft sind, so weisen sie auf ein Jenseits aller Erfahrung und geben somit der Erfahrungserkenntniß selbst eine Grenze. Diese objektive Begrenzung der Erfahrung (oder der Sinnenwelt), d. h. die Beziehung auf etwas Anderes, was selbst nicht Erfahrung ist, sondern dieser zum Grunde liegt, zeigt zugleich an, was die Erfahrung der absoluten Vollendung unfähig macht, d. h. es lehrt uns die Schranken der menschlichen Vernunft kennen. Die Sinnenwelt ist der absoluten Vollendung zum Ganzen unfähig, weil in ihr die Reihenfolge der Wesen und Eigenschaften, der Bewirkungen und der Verknüpfung der Wesen zu einem Ganzen der Wechselwirkung auf der Seite der Bedingungen in's Unendliche zurückläuft. Dasjenige nun, was den Grund dieses unendlichen Regressus auf der Seite der Bedingungen in der Sinnenwelt in sich enthält, sind die reinanschaulichen Formen, Raum und Zeit, in denen wir

die Welt erkennen. Wegen der Unvollendbarkeit und Stetigkeit von Raum und Zeit werden wir in der Sinnenwelt nur immer von Bedingung auf Bedingung zurückgewiesen, ohne jemals auf einen ersten unbedingten Anfang aller Bedingungen zu kommen. Raum und Zeit sind also die Schranken, welche unserer Erkenntniß anhaften, und welche wir uns für das wahre Wesen der Dinge aufgehoben denken müssen. Diese Schranken lernen wir somit kennen aus der Kenntniß der Grenze unserer Vernunft und diese Kenntniß verschaffen uns die transcendentalen Ideen.

„Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe afficiren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an sich, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist. So lange die Erkenntniß der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmte Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet seyn werde. Denn die Möglichkeit der Entwickelungen geht bei der Mathematik in's Unendliche, ebenso die Aussicht auf immer neue Entdeckungen in den Naturwissenschaften.

Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, wie die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und sie kann niemals dahin gelangen. Die Mathematik hat keinen Berührungspunkt mit diesen Wissenschaften gemein und eben darum kann sie nicht kontinuirlich zu ihnen fortgehen. Ebenso wird uns Naturwissenschaft niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; sondern sie kann ihre Erklärungen jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehört und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen im Zusammenhang steht. Die Naturwissenschaft hat mit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen nichts zu schaffen, beide grenzen nicht an einander, sondern sind durch eine Kluft geschieden. Allein Metaphysik führt uns vermittelst der transcendentalen Ideen auf den Punkt, wo die Sinnenwelt an das Uebersinnliche grenzt. Wie macht sich nun diese Begrenzung der Sinnenwelt durch die transcendentalen Ideen? Erfahrung, welche Alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst: sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und sofern können wir, wenn es

auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniß, deren die Vernunft bloß dadurch theilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinauszugehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniß, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniß der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt. Die transcendentalen Ideen, welche uns den Fortgang bis zu den Noumenen nothwendig machen und uns so gleichsam bis zur Berührung des vollen Raums (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den Noumenen) führen, sind diejenigen Begriffe, welche auf der Grenze der menschlichen Vernunft liegen; sie sind es, welche der Sinnenwelt ihre Begrenzung geben. Dadurch wird auch der anscheinende Widerstreit gehoben, welcher aus der Beschränkung unserer Erkenntniß auf das Gebiet der Erfahrung einerseits und der Forderung bis zu Begriffen außer diesem Gebiete fortzugehen anderer-

seits zu entstehen scheint. Beides kann gar wohl zusammen bestehen, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs. Denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwe en, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, indem sie einerseits verhüten, Erfahrungserkenntniß unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts als die Sinnenwelt übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und sich eine Erkenntniß der Dinge an sich selbst anzumaßen.

Hierdurch läßt sich auch die Art dieser Begrenzung genauer bezeichnen. In dem Begriff einer Grenze liegt nämlich, daß in ihr eine Berührung Statt finde dessen, was von ihr umschlossen ist, mit demjenigen, was das Abgegrenzte umgiebt. Die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit, welche die Grenzen der Sinnenwelt bestimmen, sind lauter Begriffe von Noumenen. Aber obgleich das Erfahrungsfeld somit von Etwas umgrenzt wird, was uns an sich völlig unbekannt ist, so verschafft uns doch die Kenntniß der Grenze einen bestimmten Begriff von dem Verhältniß dessen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist. Wir halten uns demnach auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil bloß auf das Verhältniß einschränken, welches die Sinnenwelt zu den Ideen haben mag. Denn alsdann legen wir den Gegenständen der Ideen keine Eigenschaften an sich bei, sondern bloß dem Verhältniß derselben zur Sinnenwelt. Eine solche Erkenntniß ist

die nach der Analogie, welche nicht etwa eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Wenn man sich die Regierung eines Staates unter der Führung eines Schiffes durch seinen Steuermann vorstellt, so ist dies eine Vorstellung nach der Analogie. Dabei wird der Gegenstand eines Begriffs nicht vermittelst einer direkten Anschauung bestimmt, sondern die Art der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung wird auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie ein entsprechender Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann, übertragen. Eine solche Vorstellungsart ist jederzeit symbolisch. Ein anschaulich gegebener Gegenstand dient nämlich zum Symbol oder Sinnbild eines andern, vielleicht ganz unbekannten Gegenstandes, wenn der Begriff von letztern nicht dem Inhalt, sondern der Form der Reflexion nach übereinkommt mit der Art der Reflexion über erstern. Alle unsere Erkenntniß der transcendentalen Ideen wird daher eine symbolische oder sinnbildliche seyn. So wird z. B. in Rücksicht der Idee der Gottheit der unsern schwachen Begriffen angemessene Ausdruck seyn, daß wir uns die Welt so vorstellen, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Daseyn und innern Bestimmungen nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils andererseits in das Verhältniß der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) le-

gen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden *).

Dies ist die klare und großartige Weltansicht Kant's. Sie gab ihm den Schlüssel zur Auflösung der Antinomieen, sowie zu allen Geheimnissen der Metaphysik. Durch sie konnte er zeigen, daß jener Widerstreit der Vernunft in ihren eigenen Behauptungen daher entstanden sey, daß man, gleichsam durch einen unvermeidlichen Schein verleitet, die Sinnenwelt schon für die Welt der Dinge an sich angesehen habe. Die transcendentalen Ideen verlocken nämlich durch einen unvermeidlichen Schein, der ihnen anhängt, den Verstand zu einem transcendenten Gebrauche, d. h. sie verlocken ihn, mit seinen Urtheilen über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen, und verstricken ihn dadurch in ein Netz dialektischer Behauptungen. „Die reine Vernunft hat nämlich jederzeit ihre Dialektik; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche bei uns Menschen niemals anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände nicht als Dinge an sich, sondern bloß als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann; so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung

*) In dieser Darstellung bin ich größtentheils der Betrachtung „über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft" in den Prolegomenen gefolgt.

dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie in Ermangelung einer warnenden Kritik jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethe. Hierdurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens geschehen kann, so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Daseyn der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können *)."

Da die Behauptungen der reinen Vernunft aus bloßen Ideen durch Erfahrung niemals controllirt werden können, so würde es ohne die Antinomieen unmöglich

*) Kritik der praktischen Vernunft. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

seyn, die Vernunft geradezu auf einer Unwahrheit zu ertappen. Aber diese Antinomieen, in denen sowohl Satz wie Gegensatz durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können, zeigen uns an, daß in den Voraussetzungen der Vernunft nothwendig eine Unrichtigkeit verborgen liegen muß. Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch seyn, außer wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckiger Zirkel ist rund, und ein viereckiger Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sey, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, daß er nicht rund, d. i. eckig sey, weil er ein Zirkel ist. Nun liegt den ersten beiden Antinomieen, welche Kant mathematische nennt, weil sie sich mit der Zusammensetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde und darum sind in ihnen beide Behauptungen falsch. Was ich im Raume und in der Zeit denke, von dem darf ich nicht sagen, daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raum und in der Zeit sey; denn da würde ich mir selbst widersprechen; weil Raum und Zeit, sammt den Erscheinungen in ihnen, nichts an sich selbst und außer meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur menschliche Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existire. Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach frage, so ist eben so unmöglich, zu sagen,

sie sey unendlich, als sie sey endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten seyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch von der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müßte diese auf die eine oder die andere Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinungen ist, deren Daseyn und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung Statt findet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer vor sich selbst existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch seyn werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dies gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Theile existiren bloß in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Wenn man dagegen annimmt, daß ein Körper alle Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, so macht man eine bloße Erscheinung zu einem Dinge an sich, was sich widerspricht.

Bei den beiden ersten Antinomieen entsteht der Fehler dadurch, daß man das, was sich widerspricht, näm-

lich Erscheinung und Ding an sich, als vereinbar in einem Begriffe vorstellt. Hingegen bei den letzten beiden Antinomieen (den dynamischen) entspringt der Widerstreit daraus, daß man das, was vereinbar ist, als widersprechend vorstellt. Mithin sind hier gerade umgekehrt alle beide Behauptungen wahr und nur durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt. Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften voraus, die dynamische erfordert dieses keineswegs. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich und mit dem Ganzen gleichartig seyn; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig; denn der Begriff der Causalität erfordert sie wenigstens nicht. Würden nun die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Eben so, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte eben sowohl der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch seyn möchte, die von der letztern Art begreiflich zu machen *).

*) S. Prolegomena, kosmologische Ideen.

Diese kantische Lehre ist allein im Stande, das Räthsel zu lösen, wie Freiheit und Nothwendigkeit in der einen Welt zusammen bestehen können. Der transcendentale Idealismus ist sonach eine wahre umfassende Weltansicht, eine Lehre, welche das Räthsel der Welt löst, und keine psychologische Hypothese zum Behuf der Erklärung einer gewissen Art von Erkenntnissen ersonnen. Die letztere Ansicht dieser Sache, welche bei den Unsern ziemlich traditionell geworden ist, enthält eine Verfälschung der wahren kantischen Lehre. Diese Lehre enthält keine hypothetische Voraussetzung in sich, sondern sie ruht auf jener tiefgedachten Lehre von den Antinomieen, wie sie Kant genannt hat. Aus diesen geht klar und unwiderleglich hervor, daß wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie sind. Wir wissen dieses also nicht durch Vergleichung unserer Erkenntniß mit den Dingen (denn diese Vergleichung ist für uns ganz unmöglich), sondern durch eigene Selbsterkenntniß. Demnach steht der transcendentale Idealismus gegen jede hypothetische Metaphysik nicht wie Hypothese gegen Hypothese, sondern wie nothwendige Wahrheit gegen Hypothese.

Hume hatte mit bewundernswürdiger Mäßigung und großem Scharfsinn die menschliche Erkenntniß auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt. Die Giltigkeit der letztern glaubte er gesichert durch einen gewissen Naturinstinkt, oder eine gewisse Nothwendigkeit im Denken, welche alle skeptischen Gründe überwiege. Sobald man aber das Feld der Erfahrung verlasse, finde diese Nothwendigkeit im Denken nicht mehr statt und die dogmatischen und skeptischen Gründe der Behauptungen stän-

den daher in völligem Gleichgewicht. So hatte er uns alle Gewißheit der Erkenntniß des Uebersinnlichen abgesprochen. Da er nun die Schranken unserer Erkenntniß selbst nicht anzugeben vermochte, so konnte er auch den Grund unserer Unwissenheit in Rücksicht des Uebersinnlichen nicht finden, und die Schranken unserer Erkenntniß konnten deshalb leicht für Schranken der Dinge selbst angesehen werden, so daß es zweifelhaft wurde, ob es auch überhaupt nur eine übersinnliche Welt gäbe. Dieser Mangel seiner Lehre verhinderte ihn auch, zu sehen, woher jener Naturinstinkt stamme, welcher uns die Gewißheit von der Erfahrung aufnöthigt, und dies konnte ihn verführen, die Sicherheit der letztern selbst zu verdächtigen.

Kant dagegen zeigte, daß die menschliche Erkenntniß von den Dingen in nothwendige Grenzen eingeschlossen ist, über welche sie nicht hinaus kann. Daher kommt es, daß wir in uns selbst unsere Erkenntniß als eine nur menschliche, beschränkte Vorstellungsweise von den Dingen erkennen und sie dem Seyn der Dinge an sich selbst entgegensetzen. Von dem letztern können wir nun niemals eine positive Erkenntniß erlangen, so lange unsere Vernunft ihre jetzige Organisation behält. Aber die Begrenzung unserer Erkenntniß durch die Ideen des Absoluten, welche Gedanken von der Vollendung im Wesen der Dinge sind, verschafft uns einen negativen Begriff davon, indem sie uns die Schranken ankündigt, die an unserer Erkenntniß haften und die wir für das wahre Wesen der Dinge aufgehoben denken müssen. Raum und Zeit sind diese Schranken. Nur wenn wir

uns diese aufgehoben denken, bekommen wir die Welt als ein absolutes Ganzes, so, wie es die transcendentalen Ideen fordern. Allein dieses Bild der Welt können wir uns in keiner Weise nach seiner wahren Gestalt ausmalen; das wahre Wesen der Dinge bleibt für uns ein undurchdringliches Geheimniß, da unsere Erkenntniß uns gerade die Raumwelt zeigt, die der Vollendung nach den Ideen des Absoluten ihrer eigenen Natur nach unfähig ist. Dadurch, daß Kant die Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft so genau zu bezeichnen vermochte, wurde es klar, daß die Schranken unserer Erkenntniß nur subjektive Schranken sind, welche das Wesen der Dinge gar nicht berühren, und dann ließ sich mit Sicherheit angeben, welches dieselben sind. So wurde einerseits die Möglichkeit einer Welt des Uebersinnlichen gerettet, ohne der Sinnenwelt und ihrer Naturgesetzmäßigkeit Abbruch zu thun, während andererseits der Grund unserer Unwissenheit in Rücksicht jener übersinnlichen Welt aufgedeckt war.

Leibnitz hatte ebenfalls einen Gegensatz zweier Ansichten in der menschlichen Erkenntniß. Aber er stellt nur die deutliche Erkenntniß des Verstandes über die verworrene der Sinne. Seine Lehre traut sich zu, in der Wissenschaft diese höhere Erkenntniß selbst zu besitzen. Damit aber führt sie nur aus dem Bereich der Sinne in das des Verstandes hinüber. Dagegen müssen wir, von Kant belehrt, die rein-anschaulichen Vorstellungen von Zeit und Raum als nichtig für die höhere Weltansicht zurückstellen, und da nun alle Wissenschaft mathematischer Natur ist, so müssen wir die Welt nach

Ideen gedacht als göttliche Wahrheit über alle menschliche Wissenschaft erheben. So gewährt Kant's Ansicht einen Blick über unsere Erkenntniß selbst hinaus.

Der transscendentale Idealismus, welcher uns die überraschende Wahrheit lehrt, daß wir die Welt nicht so erkennen, wie sie an sich ist, beantwortet uns zugleich die Frage, wo das unbekannte Jenseits liegt, und zeigt uns, wie die Frage nach diesem Lande mit jener Lehre zusammenhängt. Das uns unbekannte Wesen der Dinge an sich ist jenes gesuchte Land. Dieses Land liegt verschleiert vor uns. Die Sinnenwelt aber hat kein an sich bestehendes Daseyn, sondern sie ist in Wahrheit der Schleier, der uns das Ansich der Dinge verbirgt, und den keine menschliche Hand jemals zu heben vermag. So kommen wir mit Kant auf einem andern Wege wiederum auf die Grundgedanken jener alten platonischen Lehre von der Nichtigkeit der Raumwelt und der Selbstständigkeit der Geisteswelt zurück.

Von Neuton an hatte sich die ganze philosophische Entwickelung der Gedanken auf den Gegensatz der Naturlehre und der Ideenlehre gestellt. Kant gelang es zuerst, die nothwendige Gesetzmäßigkeit der erstern anzuerkennen, und die Freiheit und Selbstständigkeit der letztern, frei von den Mißverständnissen der platonischen Dialektik, zu retten. Durch seinen transscendentalen Idealismus wurde es klar, daß die Sinnenwelt nur eine untergeordnete beschränkte Erscheinung der Dinge ist, über welche die menschliche Vernunft selbst die göttliche Wahrheit der Welt der Ideen erhebt; durch ihn wurde es klar, daß man für die Welt der Ideen den Raum und die

Zeit aufgehoben denken muß. Noch kein Philosoph, Platon ausgenommen, hatte bis dahin die Kühnheit besessen, Raum und Zeit für die Welt der Dinge an sich zu verneinen. Selbst Leibnitz hatte seine Monadenwelt so gut wie Spinoza seine natura naturans in den Raum gesetzt. Die Philosophie hatte eben sowohl wie die gemeine Vorstellungsweise „die Natur" objektiv als ein Gesetz für das wahre Wesen der Dinge genommen. Dadurch, daß Kant die Raumwelt als bedeutungslos für das wahre Wesen der Dinge verwarf, bewirkte er eine gänzliche Umänderung der Weltansicht. Der objektive Gegensatz von Himmel und Erde, von Diesseits und Jenseits, verwandelte sich subjektiv in den Unterschied verschiedener Vorstellungsweisen von ein und demselben Wesen der Dinge, und das große Räthsel war gelöst, wie eine himmlische Welt jenseits der Naturwelt bestehe. Der Nebel, welcher sich seit der Ausbildung der Naturwissenschaften immer dichter und undurchdringlicher vor die Geisteswelt gelagert hatte, zerrann und eine unermeßliche Ansicht that sich auf. Eine höhere Welt dämmerte auf, nicht über dem Wolkenhimmel der Erde, auch nicht über dem Sternenbogen des Himmels; sondern jenseits der Grenzen aller wissenschaftlichen Erkenntniß des Menschen, jenseits der Raumwelt selbst, jenseits von Geburt und Grab zeigte sich der Himmel als das ewige Wesen der Dinge selbst. Hienieden aber zeigt das endliche Wesen der Dinge in der Sinnenwelt nur einen Abglanz der ewigen Herrlichkeit.

2.

Die Metaphysik der mathematischen Naturwissenschaft.

Kant hatte nicht blos anerkannt, daß die Sinnenwelt eine Naturwelt sey, er gab sogar der Lehre von der Naturgesetzmäßigkeit zuerst ihre metaphysische Vollendung. Aber indem er diese Naturwelt als Erscheinungswelt von der Welt der Dinge an sich unterschied, öffnete er für die Ideen ein freies Feld. Dies ist der Punkt, wo sich seine Lehre nach zwei verschiedenen Seiten trennt, indem sie einmal der mathematischen Physik folgend die Naturgesetze bis auf ihre letzte unerschütterliche Grundlage zurückzuführen sucht, auf der andern Seite aber, den Ideen folgend, eine eben so feste Begründung unserer Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, Unsterblichkeit der Seele und Freiheit des Willens zu geben sucht. Ich folge ihm zunächst auf dem erstern, dem kürzeren Wege.

Der ganzen mathematischen Physik liegen die Gesetze der Beharrlichkeit von Masse und Kraft, der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung zu Grunde. Diese Gesetze enthalten die Bedingungen für alle Konstructionen in der Körperwelt, aber sie selbst sind keiner Konstruction fähig, und somit mathematisch gar nicht zu begründen. Demungeachtet können sie nicht

von empirischem Ursprung seyn. Denn da sie die Grundprinzipien unserer ganzen physikalischen Erkenntniß von der Körperwelt sind, so können sie unmöglich erst aus der Erfahrung geschöpft seyn, vielmehr müssen sie aller Erfahrung vorhergehen und als Urtheile a priori gelten. Neuton hatte sie ganz richtig an die Spitze seiner mathematischen Naturphilosophie gestellt, ohne sich über ihren Ursprung zu erklären. Kant gelang es zuerst, den Ursprung derselben ausfindig zu machen. Dieser Philosoph hatte nämlich ein festes wissenschaftliches Prinzip entdeckt, durch das sich alle metaphysischen Grundbegriffe, die sogenannten Kategorieen, vollständig und nach ihrem systematischen Zusammenhange auffinden lassen — vielleicht die größte Entdeckung, die jemals auf dem Gebiete der Philosophie gemacht worden ist *). Nachdem er an diesem Leitfaden das System der Kategorieen aufgestellt hatte, fand er weiter, daß dieselben in unserer Erkenntniß nur dadurch Bedeutung und Giltigkeit bekommen, daß sich mit jeder immer eine gewisse anschauliche Grundvorstellung nothwendig verbindet. Diese anschauliche Grundvorstellung nannte Kant das mathematische Schema. Er zeigte in einer ausführlichen Auseinandersetzung, wie in der nothwendigen Verbundenheit der Kategorieen mit den mathematischen Schematen die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und somit die obersten Naturgesetze liegen **). Indem er der Aufstellung dieser höch-

*) Siehe unten die Dialektik.

**) Kritik der reinen Vernunft. Analytik der Grundsätze. — Prolegomena. Der transcendentalen Hauptfrage zweiter Theil.

sten Naturgesetze für die Körperwelt nachging, traten ungesucht und von selbst aus der Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema jene höchsten Grundsätze der Mechanik hervor, welche die Basis von Neuton's unsterblichen Werke bilden *). Um aber hier von der Erfahrung überhaupt auf die äußere Erfahrung übergehen zu können, mußte er den Gegenstand der äußern Erfahrung zuvor einer genaueren Untersuchung unterwerfen. Dies führte ihn auf seine gehaltvolle Zergliederung des Begriffs der Materie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften. Dadurch wurde einmal die Physik von den Vorurtheilen des absolut Harten und der Atomistik befreit und dann mit der Lehre von den Grundkräften der Materie bereichert, womit sie allererst ihre theoretische Vollendung erhielt.

Kant zeigte, daß die Materie zwar durch ihr bloßes Daseyn ihren Raum einnehme, daß sie denselben aber nur durch repulsive Kräfte erfülle, indem sie durch diese allein Widerstand leisten köne. Er wies nach, daß demgemäß der Materie eine ursprüngliche Ausdehnungskraft zukommen müsse, welche unter dem Gesetz des Grades und somit auch unter dem Gesetz der Stetigkeit steht. Hiermit hatte er das alte Vorurtheil der absoluten Undurchdringlichkeit zerstört, nach welchem die Solidität der Materie als Eigenschaft zukomme, die schon im Begriff derselben enthalten sey. Dagegen wurde jetzt klar, daß wir uns die Undurchdringlichkeit nur als

*) Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Naturwissenschaft. Mechanik.

Wirkung abstoßender Kräfte in der Berührung denken können. Der Verfolg dieser Untersuchungen führte ihn auf seine neue dynamische Ansicht der Natur im Gegensatz der alten Atomistik. Die atomistische Lehre setzte Atome als absolut harte, einfache Grundtheile der Materie von bestimmter unveränderlicher Gestalt voraus. Kant dagegen verschaffte zuerst dem Gesetz der Stetigkeit sein vollständiges Recht der Anwendung auf die Körperwelt. Dadurch fand er eine Konstruktion der Raumerfüllung, bei der wir eine stetige Erfüllung immer größerer Räume durch dieselbe Masse erhalten ohne leere Zwischenräume; eine Konstruktion der Materie, aus der sich alle Grade der Dichtigkeit ergeben. Die Materie nimmt nämlich den Raum ein durch ihre Ausdehnung in demselben. Da nun der Raum stetig und also nach geometrischen Beweisen in's Unendliche theilbar und da die Materie im Raum ausgedehnt ist, so ist sie selbst in's Unendliche theilbar.

Neuton hatte zwar stillschweigend vorausgesetzt, daß der Materie eine unmittelbare Anziehungskraft zukomme, aber er hatte es völlig unentschieden gelassen, ob diese eine ursprüngliche Grundkraft der Materie sey oder nicht, da er sehr wohl sah, daß diese Frage nicht mathematisch, sondern nur metaphysisch entschieden werden könne. Metaphysisch wagte er aber die Sache nicht zu entscheiden aus Scheu vor dem cartesischen Vorurtheile, demzufolge es keine äußere Bewirkung in der Körperwelt, keine Einwirkung des einen Körpers auf den andern geben sollte. Dieses metaphysische Vorurtheil der cartesischen Schule hat Kant von Grund aus gehoben. Er wies

nach, daß die Materie selber gar nicht möglich seyn würde, wenn ihr nicht eine Anziehungskraft in die Ferne und eine Zurückstoßungskraft in der Berührung in Verbindung mit einander als ihre ursprünglichen Grundkräfte zukämen. Denn ohne die erstere würde sie durch die letztere sich in's Unendliche ausdehnen und in Nichts verflüchtigen, gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse; ohne die letztere würde sie von der ersteren auf einen Punkt zusammengezogen werden und somit ebenfalls verschwinden, wieder gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit. Die Möglichkeit der Materie selbst beruht also auf ihren Grundkräften, und von diesen Grundkräften konnte Kant zeigen, daß das Gesetz ihrer Wirksamkeit von den Grundeigenschaften des Raumes, d. h. von den Dimensionen desselben abhängen müsse. Durch diese Untersuchungen wurde entschieden, daß die Materie ursprüngliche Grundkräfte besitze und daß die Neuton'sche Gravitation eine solche sey; es wurde ferner entschieden, daß alle Grundkräfte der Natur entweder Kräfte der Anziehung oder der Zurückstoßung und in jedem Falle stetig beschleunigende Kräfte seyn müssen. Und in der That! der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung kann nur für Grundkräfte gelten *).

*) Metaphysische Anfangsgründe der metaphysischen Naturwissenschaften. Dynamik.

3.

Die Metaphysik der Sitten.

In der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomenen hatte Kant den Boden für die Ideen geebnet. Er hatte nachgewiesen, welche systematische Gestaltung durch ihre Prinzipien unsere Naturerkenntniß habe und gezeigt, wie dieselbe durch die Ideen ihre nothwendige Begrenzung erhalte. Aber noch war das Wichtigste übrig: die objektive Giltigkeit der Ideen selbst zu begründen. Kant hatte dargethan, daß sie diese Begründung durch Anschauung nicht erhalten können, da ihnen ein entsprechender Gegenstand in der Anschauung niemals gegeben werden kann; er hatte nachgewiesen, daß kein Beweis sie zu bestätigen oder zu widerlegen vermöge, ja, daß diese Beweise sammt und sonders einen trüglichen Schein in sich schließen. So konnte es zweifelhaft scheinen, ob den Ideen überhaupt nur ein Objekt zukomme, ob ihnen auch außer unserem Gedanken draußen in der Welt ein Gegenstand entspreche. Allein auch diesen Zweifel entfernte Kant ganz und gar. Seine Lehre leistete wirklich weit mehr, als sich aus einer flüchtigen Ansicht derselben in der Kritik der reinen Vernunft oder den Prolegomenen erwarten ließ. Der Philosoph des achtzehnten Jahrhunderts wurde der erste wissenschaftliche

Begründer der religiösen Ideen; eine Thatsache, die klar und offen vor uns liegt, vor der aber der größte Theil unserer Zeitgenossen unbegreiflicher Weise die Augen verschlossen hält. Die Behauptungen des Daseyns Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des menschlichen Willens waren in der Kritik der reinen Vernunft als zwar fehlerfreie, aber auch zugleich als bloß problematische Urtheile aufgewiesen. Sollte also hier das Problem zur Assertion werden, so mußte noch Etwas hinzu kommen, was den Grund der assertorischen Giltigkeit dieser Urtheile enthielte. Dieses konnte aber auch nach der ausführlichen Kritik unsers Vernunftvermögens in keiner theoretischen Erkenntniß derselben gefunden werden. Kant mußte sich daher eine neue Bahn brechen und einen ganz andern Eingang für seine weiteren Untersuchungen aufsuchen. Ein solcher bot sich ihm aber dar, nachdem er die Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeugungen entdeckt und deren unmittelbare Giltigkeit gesehen hatte.

Die griechische Ethik hatte vorzüglich in der sokratischen Schule ein schönes und erhabenes Ideal des Charakters gezeichnet. Sie hatte die Grundzüge desselben nach dem Unterschied der vier Cardinaltugenden in Tapferkeit, Mäßigung, Weisheit und Gerechtigkeit geschildert und das Ganze im Bilde des Weisen vereinigt, welchem ähnlich zu werden das höchste Ziel des Philosophen seyn sollte. Aber in der Lehre, daß nur der Philosoph wahrhaft zur Tugend gelangen könne, wird die Hervorbildung des göttlichen Ebenbildes im menschlichen Bewußtseyn fälschlich verwechselt mit der wissen-

schaftlichen Ausbildung der Einsicht. So wurde anstatt der Reinheit des Herzens dem Menschen ein Ideal der Weisheit vorgehalten, nach welchem man den Guten nur in den wissenschaftlich Gebildeten zu finden glaubte, und welches die Gleichheit aller Menschen vor Gott, den Grundgedanken der christlichen Moral, gar nicht beachtete. Diese Lehre ist von Platon und Aristoteles an stehen geblieben bis auf die Theoria der Neoplatoniker herab, wo man phantastisch durch eine höhere Wissenschaft eine unmittelbar klare Erkenntniß der ewigen Güte selbst zu erlangen hoffte, in deren Beschauung sich die Epopten versenkten. Da kam das Christenthum und brachte eine völlige Umwandelung der Denkweise hervor. Die aristokratische Moral der Sokratiker nahm einen demokratischen Charakter an. Den Armen wurde das Evangelium gepredigt, und die griechische Ethik, welche eine wissenschaftliche Erkenntniß des Guten nicht nur forderte, sondern in ihr schon das Gute selbst fand, ward verdrängt durch die einfache pauliuische Lehre vom Glauben, welcher durch die Liebe lebendig wird. Anstatt der kunstvollen Dialektik der Griechen erhielt der Mensch jetzt im Gewissen einen Richter seiner Handlungen und seiner Denkungsart, dem die Unschuld und die Einfalt so sicher und unbefangen folgen konnte, wie der gebildetste Verstand. Zwar ward diese einfache und ehrwürdige Lehre sehr früh in den Dienst des Aberglaubens gezogen und in den dunkeln Zeiten der europäischen Geschichte von Mönchen und Pfaffen verunstaltet; aber die Gedanken der Anerkennung der Menschenwürde, der allgemeinen Menschenliebe und der Erhabenheit der Pflicht-

gebote leuchten durch den Nebel des Aberglaubens wie ein Stern in düsterer Nacht. Als im Zeitalter der Wiedererweckung der Wissenschaften sich der wissenschaftliche Gedanke wieder der Wahrheit nahen durfte, haben sie der christlichen Ethik jenen milden Geist des Friedens und des Wohlwollens aufgedrückt, welcher in dieser sanftern Gestalt wohl dem griechischen Leben fremd gewesen seyn dürfte. Nach den Zeiten des Descartes wurden zwei ganz verschiedene Versuche gemacht, um sich wissenschaftlich der Grundgedanken der Ethik zu bemächtigen. In der deutschen Schule des logischen Dogmatismus verwehrte lange Zeit das religiöse Vorurtheil dem wissenschaftlichen Urtheil den Zutritt zur Moral, und ließ nur widerstrebend die profanen Theile der Lehre von ihm in Besitz nehmen. Daher suchte man hier von der Seite der Staats- und Rechtslehre aus den Eingang in die Tugendlehre. So wurde hier der Gedanke der Pflicht der allein führende, und die ganze Ethik bekam jene einem Gesetzbuch ähnliche Form der Rechts- und Pflichtenlehre, welche die ganze Lehre mit einer Menge formeller Unterscheidungen belastet, sie damit in eine verfängliche Casuistik verwickelt und die innere Reinheit der Gesinnung gar nicht mitbeachtet. Diese Behandlung gestattet nicht einmal eine scharfe wissenschaftliche Trennung der Tugendlehre von der Rechtslehre. Dagegen steht auf der andern Seite die empirische Schule des Wohlwollens bei den Engländern. Aber diese kann ungeachtet des Reichthums psychologischer Beobachtung doch das an sich Gute nicht finden. So fehlt ihr eigentlich der nothwendige Gedanke der Pflicht.

Seit den ersten Zeiten der christlichen Kirche hatte man die Pflichten als göttliche Gebote und die gebietende Nothwendigkeit derselben unter diesem religiösen Bilde einer göttlichen Gesetzgebung vorgestellt. Kant entdeckte zuerst eine eigene sittliche Erkenntniß a priori im menschlichen Geiste, und konnte damit, frei von jenem religiösen Bilde, die sittliche Nothwendigkeit des Pflichtgebotes aus dem Gesetz des reinvernünftigen Wollens erklären. So war er der Erste unter den Unsern, welcher die Selbstständigkeit der sittlichen Ueberzeugungen und die Unabhängigkeit derselben von jeder Religionslehre fand. Auf diesem Wege haben wir ihm nun zunächst zu folgen.

Kant sucht zuerst den Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen durch jene gelungene Zergliederung der Begriffe eines guten Willens und der Pflicht in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche ein Meisterstück der Analyse philosophischer Begriffe enthält. „Es ist überall, hebt er hier an, in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben nichts zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille. Talente des Geistes, Eigenschaften des Temperaments, Glücksgaben, Macht, Ehre, Reichthum, Gesundheit, Wohlbefinden u. s. w. sind wohl in mancher Absicht gut und wünschenswerth, aber sie können auch schädlich werden, wenn nicht ein guter Wille da ist, welcher das ganze Prinzip zu handeln berichtigt und allgemein zweckmäßig macht. Der gute Wille ist aber nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet,

nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. h. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als Alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller seiner Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Da die Vernunft nicht tauglich genug dazu ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde; gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Uebrigen, selbst zu allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung seyn. In diesem Falle läßt es sich mit der Wahrheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, welche zur ersten und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der Glückseligkeit als der zweiten und jeder Zeit bedingten Absicht, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränkt."

Derjenige Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse seyn kann. Nun ist aber der Wille ein Vermögen,

der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Die Maximen eines schlechterdings guten Willen würden also nothwendig mit dem moralischen Gesetz der Vernunft zusammenstimmen. Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig; bestimmt die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser vielmehr noch subjektiven Bedingungen (wie bei den Menschen den sinnlichen Antrieben) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen: so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung und wird durch ein Sollen vorgestellt. Diese Nothwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht. Der gute Wille also zeigt sich, wo aus Pflicht und nicht aus Neigung eine Handlung geschieht. Um daher den Begriff eines an sich selbst guten Willens, wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt, vollständig aufzuklären, braucht man nur den Begriff der Pflicht zu entwickeln; denn dieser enthält schon den eines guten Willens, ob zwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, die ihn jedoch keineswegs verstecken und unkenntlich machen, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller durchscheinen lassen.

Uebergeht man hierbei diejenigen Handlungen, welche schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich seyn können; setzt man auch diejenigen Handlungen bei Seite, die zwar

pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sondern sie nur ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden, und achtet nur auf solche, die pflichtmäßig sind und zu welchen das Subjekt noch überdies unmittelbare Neigung hat, so ist doch noch der Unterschied zu bemerken, ob sie aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen. Dies ist der erste Punkt, welcher bei der Pflicht zu bemerken ist, und der gute Wille zeigt sich bei ihr allein dadurch, daß die Pflicht aus Pflicht geschehe. Ein zweiter Punkt ist der, das die Handlung auch ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, habe; der Werth also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens abhänge. Denn die Absicht würde eben sowohl schon durch die bloße Pflichtmäßigkeit der Handlung erreicht werden und die Bestimmung der Handlung durch die Pflicht selbst wäre dazu gar nicht erforderlich. Da wir diese letztere aber noch über die Pflichtmäßigkeit hinzu fordern müssen, so kann in der Erreichung der Absicht unmöglich der moralische Werth der Handlung liegen; er kann also nur in dem Wollen selbst, in der Gesinnung liegen, unangesehen die Zwecke, welche dadurch erreicht werden. Aus den beiden vorigen Punkten folgt der dritte: Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Zum Objekte als Wirkung unserer vorhabenden Handlung können wir zwar Neigung haben, aber niemals

Achtung, eben darum, weil es bloß Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Ebenso können wir für Neigung überhaupt, sie mag die unserige oder eines Andern seyn, nicht Achtung hegen, sondern wir können sie im ersten Falle höchstens billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. h. sie unserem eigenen Vortheile als günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit unserem Willen verknüpft ist, was nicht unserer Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage bei der Wahl ganz ausschließt, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot seyn. Es kann daher auch nichts Anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen Statt findet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir das sittliche nennen, ausmachen; welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz selbst und subjektiv, reine Achtung für dieses Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze mit Abbruch aller unserer Neigungen Folge zu leisten.

Was kann das aber wohl für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß,

damit dieser schlechthin und ohne alle Einschränkung gut heißen könne. Da der Wille aller Antriebe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, entblößt ist, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche ihm zum Prinzip dienen soll, d. h. er soll nie anders verfahren als so, daß er auch wollen könne, seine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.

Hier haben wir nun ein Gesetz, welches mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gebietet. Dieses Gesetz ist nicht aus der Erfahrung genommen. Denn wenn auch die Schwäche und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht häufig dem moralischen Gesetz zuwider handelte, so ließe sich doch aus einer im Beispiel gegebenen Handlung nie mit Sicherheit beurtheilen, ob sie aus reiner Achtung vor dem Gesetz erfolgt. Ja, selbst diejenigen Beispiele in der Erfahrung, welche man als Muster aufstellt, setzen immer wieder das moralische Gesetz als Regel voraus, nach der sie selbst als solche anerkannt und beurtheilt werden. Sonach ist also die Erkenntniß des moralischen Gesetzes eine ganz metaphysische. „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Um-

ständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur dem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann *)."

In dem moralischen Gesetze verknüpfe ich mit dem Willen die That a priori, mithin nothwendig, ohne irgend eine Neigung zu dem Gegenstande meiner Handlung als Bedingung dieser Verknüpfung vorauszusetzen. Es muß daher Etwas geben, was, ohne ein Gegenstand der Neigung zu seyn, diese Bedingung enthält. Es ist hier nämlich nicht von dem die Rede, was gefällt oder mißfällt, d. h. von dem, was ist, sondern von dem, was geschehen soll. Es muß also Etwas geben, was mit Nothwendigkeit objektiv zum Bestimmungsgrund des Willens dient, abgesehen davon, ob wir es lieben oder hassen, Etwas, was für sich als Gegenstand der Achtung gilt. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gelten. Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, sind insgesammt nur relativ, denn sie entspringen aus der besondern Natur

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.

des handelnden Subjekts und erhalten ihren Werth nur in Bezug auf dessen Neigungen. Aus ihnen können daher keine allgemeinen und nothwendigen Prinzipien für das Wollen jedes vernünftigen Wesens entspringen. Gesetzt aber, es gäbe Etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte; so würde in ihm und nur in ihm der Grund des moralischen Gesetzes liegen. Nun existirt der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, nicht als bloßes Mittel zum Gebrauche für diesen oder jenen Willen; in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen muß er jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden; daher hat sein Daseyn nicht bloß einen relativen Werth, und ist, wie vernunftlose Wesen, nicht bloße Sache, sondern als vernünftiges Wesen, dessen Natur schon Zweck an sich selbst und von absolutem Werthe ist, eine Person und als solche ein Gegenstand der Achtung. Das moralische Gesetz wird sich demnach aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, als ein objektives Prinzip des Willens bilden. Der Grund dieses Prinzips ist also: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. Das moralische Gesetz wird also folgendes seyn: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.

Dieses Gesetz beweiset nun seinen apriorischen, d. h.

metaphysischen Ursprung erstlich durch seine Allgemeinheit, indem es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen subjektiv, d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß: nämlich aus der Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens. Der Wille wird hier nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben deshalb erst dem Gesetze, wovon er selbst sich als Urheber betrachten kann, unterworfen angesehen werden muß. So wird es erklärlich, daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Wir haben gesehen, wie weder Furcht noch Neigung, sondern allein Achtung für's Gesetz diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, sofern er, nur unter der Bedingung einer durch seine

Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde; dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich unterworfen zu seyn. Wir verehren in der Person eines tugendhaften Menschen nicht sowohl den Unterthan des moralischen Gesetzes, als vielmehr die Heiligkeit des Gesetzgebers selbst in der moralischen Welt.

Es war kein Wunder, daß alle bisherigen Bemühungen, das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, fehlschlagen mußten; denn man sah zwar den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, aber man ließ es sich nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sey. Denn, wenn man ihn nur als einem Gesetze unterworfen dachte, so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas Anderem genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dagegen ein Wille, der zwar unter Gesetzen steht, aber in Rücksicht derselben selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich in sofern von irgend einem Interesse abhängen kann. So ist der Begriff der Autonomie, d. i. der

Selbstgesetzgebung des Willens im Gegensatz der Heteronomie desselben, allein im Stande, das wahre moralische Gesetz und die Triebfedern des Willens in ihrer ursprünglichen Reinheit uns zu zeigen.

Dies führt uns zugleich zu dem fruchtbaren Begriffe von einem Reiche der Zwecke, d. i. von einer systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andern niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke heißen kann. Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist. Jederzeit muß es sich aber als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es sey als Glied oder als Oberhaupt. Der Unterschied zwischen einem Gliede und dem Oberhaupte besteht aber darin, daß dieses nicht wie jenes seinen Platz bloß durch die Maxime seines Willens, sondern dadurch behauptet, daß es ein völlig unabhängiges Wesen und sein dem Willen adäquates Vermögen ohne Bedürfniß und Einschränkung ist. Die Idee

der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt, ist der Grund, warum die Vernunft jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen bezieht, ganz abgesehen von dem Vortheile, welcher aus der Befolgung derselben entspringen könnte. Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Der Grund der Würde jeder vernünftigen Natur ist aber die Autonomie. Denn jedes Ding hat nur denjenigen Werth, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichlichen Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt. Durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder ist nun auch eine Welt vernünftiger Wesen als ein Reich der Zwecke möglich. Ein solches Reich würde nun wirklich zu Stande kommen, wenn das moralische Gesetz allgemein befolgt würde. Da dies aber nicht der Fall ist, so ist das Reich der Zwecke zwar nur ein Ideal; aber dieses Ideal bleibt eine nothwendige Aufgabe für uns, weil wir es realisiren sollen, und das moralische Gesetz behält seine Giltigkeit, weil es kategorisch gebietet.

Kant war der Erste, der das moralische Gesetz nicht nur entdeckte, sondern auch mit wissenschaftlicher Be-

stimmtheit den Ursprung desselben im menschlichen Geiste nachwies. Von Descartes bis auf ihn hatte man in der praktischen Philosophie nur Vorschriften für das menschliche Handeln gesucht und die ethischen Prinzipien auf den engen und untergeordneten Kreis des menschlichen Lebens beschränkt. Er bemerkte zuerst die kosmische Bedeutung des moralischen Gesetzes und suchte zuerst dasselbe als ein Weltgesetz des Guten geltend zu machen. Durch ihn erhielt die Ethik erst ihre wahren wissenschaftlichen Grundgedanken: die Idee der persönlichen Würde des Menschen und die Idee der erhabenen sittlichen Nothwendigkeit, welche uns dem Gebot der Menschenwürde unterwirft. So sagt er selbst: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können.“

„Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt)

erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß *)."

Dies führte Kant auf den völlig neuen und imponirenden Gedanken der Autonomie des Willens und den damit verbundenen von einem Reiche der Zwecke. Leibnitz hatte von dem Reiche der Natur ein Reich der Gnaden unterschieden, und das letztere als moralische Welt, dem ersteren, als der physischen, entgegengestellt. Die moralische Welt war ihm die Vereinigung aller Geister unter der Regierung Gottes, also

*) Kritik der praktischen Vernunft. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

der wahre Staat Gottes, d. i. das vollkommenste Reich unter dem vollkommensten Regenten. Er hatte eine durchgängige Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade zu bemerken geglaubt, und diese daraus gefolgert, daß Gott zugleich Architekt der Natur und Regent des Geisterstaats sey. Aber diese ganze Lehre war nur zum Trost sehnsüchtiger Frömmigkeit ersonnen, um eine über die Natur allwaltende Nemesis, gleichsam als ein allgemeines Naturgesetz, zu bekommen. Denn eine Folge dieser Harmonie beider Reiche soll seyn, daß die Dinge auf natürlichem Wege zur Gnade hinführen, daß dieser Erdball z. B. zerstört und erneuert werden muß in dem Zeitpunkte, wo es die moralische Regierung zur Bestrafung oder zur Belohnung der Geister fordert; daß keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Strafe, selbst durch den Naturlauf, bleibt, daß Alles zum Heil der Guten, d. i. derjenigen gereichet, welche mit der göttlichen Regierung zufrieden sind, der Vorsehung vertrauen, den Urheber alles Guten lieben und pflichtmäßig nachahmen, und aus der Betrachtung der Vollkommenheiten desselben, der reinen und wahren Liebe gemäß, das höchste Vergnügen schöpfen. Leibnitz's Unterscheidung ging überdieß bloß auf die Entgegensetzung zweier Weltordnungen: einer für die Körperwelt, der andern für die Geisterwelt; die moralische Welt selbst stellte er wieder in die physische hinein und der Staat Gottes bestand ihm wahrhaft in der Natur. Kant's großer Gedanke dagegen von einem Reich der Zwecke ist ein Ideal, welches weit über die Natur hinauslangt. Durch die

Autonomie, d. h. durch die Selbstgesetzgebung des Willens jedes vernünftigen Wesens, gewinnt dieses Reich vernünftiger Intelligenzen eine imponirende Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Natur gegenüber, und gestaltet sich zu der großartigen Idee einer Republik des Geisterreichs, in welchem jedes einzelne Mitglied souveräner Gesetzgeber und freiwilliger Unterthan zugleich ist. Während bei Leibnitz die moralische Welt schon durch den Willen Gottes in der Natur besteht, ist bei Kant die Stiftung derselben durch ein heiliges Gesetz geboten und die Möglichkeit der Ausführung in die Hand des Menschen gelegt. So haben wir dieses Gebiet mit Kant durchwandert, und verlassen es erfüllt mit hoher Achtung für die Würde der menschlichen Natur.

4.

Der moralische Glaube und das Primat der praktischen Vernunft.

Kant hatte im Sinne seiner Dialektik einen Unterschied gemacht zwischen den Gegenständen schlechthin und den Gegenständen in der Idee *), und von den letztern behauptet, daß es für sich ungewiß sey, ob ihnen als solchen auch in der Wirklichkeit der Dinge ein Gegenstand entspreche. Freiheit, Seelenunsterblichkeit und Daseyn Gottes sind nach ihm solche Gegenstände in der Idee. Daß nun diesen Ideen auch ein wirkliches Seyn ihrer Gegenstände zukomme, dafür bedarf es mithin noch einer besondern Nachweisung ihrer objektiven Giltigkeit. Diese Nachweisung giebt er mit seiner Lehre vom moralischen Glauben. In dieser Lehre zeigt er nun, wie durch den Glauben an die Realität des höchsten und vollendeten Guts die ewigen Hoffnungen mit unseren sittlichen Ueberzeugungen verknüpft sind. Hier ist die Verbindung seiner Gedanken folgende.

Das moralische Gesetz ist gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben; gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, daß es

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 516 ff.

genau befolgt würde, auftreiben könnte. Die objektive Realität desselben kann durch keine Deduktion und eben so wenig durch Erfahrung bestätigt werden. Aber es bedarf dessen auch gar nicht, sondern es steht für sich selbst fest *). Dagegen dient es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens. Das moralische Gesetz ist nämlich ein Gesetz der Causalität durch Freiheit. Denn Freiheit ist Unabhängigkeit des Willens von jedem andern als allein dem moralischen Gesetze, und ein freier Wille ist ein solcher, welcher sich sein Gesetz selbst giebt. Da nun der menschliche Wille autonomisch gesetzgebend ist und mithin nur seinem eigenen Gesetze zu gehorchen, nicht aber dem Zwange der Neigungen nachzugeben verpflichtet ist, so ist er durch diese seine eigene Selbstgesetzgebung ein freier Wille. Das moralische Gesetz setzt also als ein Gesetz der Autonomie Freiheit, als die Bedingung seiner Möglichkeit, voraus. Aber in der Natur ist das moralische Gesetz für sich gar nicht giltig; vielmehr muß es erst künstlich durch den Menschen der Natur aufgedrungen werden. Ja, wiefern der Mensch zur Sinnenwelt gehört, sind alle seine Handlungen von dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen abhängig, mithin der Heteronomie der Natur unterworfen. Da nun aber das moralische Gesetz ein nothwendiges Gebot und somit unbedingte Giltigkeit für uns enthält, und dieses aus der Autonomie des Willens entspringende Gesetz Freiheit, als die Bedingung seiner Möglichkeit, voraussetzt: so scheint

*) Vergl. Kritik der praktischen Vernunft. S. 67.

hier ein Widerspruch zu liegen. Dieser Widerspruch würde gar nicht zu heben seyn, wenn das Subjekt sich in demselben Sinne oder in eben demselben Verhältnisse als frei dächte, in welchem es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetz unterworfen annimmt. Nun wissen wir aber nach dem Vorhergehenden, daß der Mensch die ganze Sinnenwelt und sogar sich selbst nur als Erscheinung erkennt. So wird also der Gegensatz von Naturnothwendigkeit und Freiheit zu einem bloßen Scheinwiderspruch, und löst sich vollständig durch die Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt. Denn, daß ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch. Hierdurch erklärt sich auch, wie wir ein und dieselbe Handlung einerseits als die Wirkung einer freien Willensthätigkeit betrachten müssen, obwohl wir ihre Möglichkeit aus dieser Causalität nicht einsehen können, während wir andererseits dieselbe als ein Stück der Sinnenwelt aus andern Erscheinungen, nämlich aus Begierden und Neigungen erklärlich finden. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also zunächst nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch wegen des Bewußtseyns seiner selbst als einer frei wirkenden Intelligenz nothwendig ist. Dieser Gedanke führt die Idee

einer andern Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt, d. i. das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich selbst, nothwendig, ohne Anmaßung jedoch, dasselbe erkennen zu wollen.

Schon der Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit der hier gegebenen Nachweisung, wenn man auf die wunderbare Stimme in uns achtet, die man das Gewissen zu nennen pflegt. Kein Mensch kann sich bei Uebertretungen des moralischen Gesetzes den Vorwürfen desselben entziehen, und es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, der nicht wünschen sollte, eben so gesinnt zu seyn, wie die Muster des Seelenadels, die man ihm vorhält. Er beweist hierdurch, daß er mit einem von den Antrieben der Sinnlichkeit freien Willen sich in eine andere Ordnung der Dinge versetzt. In dieser ist er sich eines guten Willens bewußt, der für seinen bösen Willen in der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet *).

Diese Vorstellung enthält nichts Unmögliches in sich und die Causalität des menschlichen Willens muß als frei gedacht werden können. Nun kommt es bloß darauf

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 112. 113.

an, daß dieses Können in ein Seyn verwandelt werde, d. i. daß man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Faktum beweise: daß gewisse Handlungen eine solche sinnlich unbedingte Causalität voraussetzen, sie mögen nun wirklich oder auch nur geboten, d. i. objektiv praktisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, kann diese Verknüpfung nicht anzutreffen seyn. Andere Dinge außer den Sinnenwesen sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also bliebe nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objektiver Grundsatz der Causalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt und dazu selbst hinreichend ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz nun ist das Sittengesetz selbst. In ihm bin ich mir des Gesetzes eines Systems von übersinnlichen Wesen bewußt. Durch dieses Faktum ist das Vermögen der unbedingten Causalität, nämlich die Freiheit und mit dieser ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, zugleich auch als zur intelligibeln gehörig nicht bloß problematisch gedacht, sondern sogar in Ansehung des Gesetzes seiner Causalität bestimmt und assertorisch erkannt. Somit ist die Wirklichkeit der intelligibeln Welt durch ihr Gesetz gegeben.

Dergleichen Schritte können wir in Rücksicht der Begründung der andern Ideen nicht thun. Denn da das nothwendige Wesen als außer uns und außer der Sinnenwelt erkannt werden sollte, so müßten wir alles Gegebene verlassen und uns zu dem hinschwingen, wovon uns auch nicht das Mindeste gegeben ist. Der ein-

zige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durch das moralische Gesetz als zur reinen Verstandeswelt gehörig erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige seyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaus hilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschafft, die aber nur so weit reichen, als es für die praktische Absicht nöthig ist *).

In den Wünschen der Menschen ist mit den sittlichen Ueberzeugungen die Erwartung der Glückseligkeit verbunden. Da der Mensch nämlich ein bedürftiges Wesen ist: so ist Glückseligkeit der Gegenstand seiner Begehrung. Nun geht die Vernunft auf Totalität ihres Gegenstandes. Die praktische Vernunft wird also das Praktisch-Bedingte in dem, was auf Neigung und Naturbedürfniß beruht, in seiner absoluten Vollendung bestimmen. Dies führt auf den Begriff des höchsten Guts als des unbedingten Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Daß Tugend die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur immer wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, folglich das oberste Gut sey, ist oben gezeigt worden. Darum ist sie aber noch nicht das

*) Kritik der praktischen Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik.

ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen. Denn, um dies zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar selbst in dem Urtheile einer unparteiischen Vernunft; weil der Glückseligkeit würdig und ihrer auch bedürftig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens gar nicht zusammen bestehen kann. Tugend und Glückseligkeit also, diese in genauer Proportion zu jener, machen das ganze höchste Gut einer möglichen Welt aus. Aber obschon das höchste Gut der ganze Gegenstand eines reinen Willens ist, so ist es doch nicht der Bestimmungsgrund desselben; vielmehr ist dieser allein das moralische Gesetz. Glückseligkeit bleibt also bloß ein Gegenstand unserer Hoffnung. Da aber die von dem moralischen Gesetz allein abhängige Causalität des Willens die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit ist und somit vernünftige Wesen unter der Leitung dieses Gesetzes Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sind: so ist die Verknüpfung unserer Hoffnung mit dem moralischen Gesetz nicht zufällig, sondern nothwendig; mithin das höchste Gut und in ihm die Erwartung der Glückseligkeit Gegenstand der ewigen Hoffnung. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß Jedermann thue, was er soll. Obschon aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetz allgemein giltig bleibt, so läßt sich doch die Abfolge der Glückseligkeit aus der Sittlichkeit in der Natur der Dinge nicht einsehen, und die angeführte noth-

wendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu seyn, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern am Sittengesetz sogar ein Gesetz derselben erkenne, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (nämlich vermittelst eines intelligibeln Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang mit der Glückseligkeit habe; eine Verbindung, die in der Sinnenwelt bloß zufällig erscheinen wird. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung zwischen dem Bewußtseyn der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, gänzlich zum übersinnlichen Verhältniß der Dinge gehört und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, ob zwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören: so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

Wenn es ursprüngliche sittliche Prinzipien a priori gäbe, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller Einsicht der spekulativen Vernunft entzögen: so würden diese letztern dadurch ihre volle Beglaubigung erhalten, daß sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören. In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einer Erkenntniß führt die letztere das Primat, vorausgesetzt, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern nothwendig sey. Denn da es ein und dieselbe Vernunft ist, welche nur nach verschiedenartigen Prinzipien urtheilt: so würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen. Der spekulativen Vernunft aber kann man die reine praktische nicht unterordnen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft, nämlich der Erweiterung ihrer Erkenntnisse nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist. Die Idee des höchsten Guts ist ein solches sittliches Prinzipium, welchem gewisse spekulative Gedanken unzertrennlich anhängen. Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Objekt eines durch's moralische Gesetz bestimmbaren Willens. Dabei ist völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, die kein Wesen der Sinnenwelt haben kann. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in

einem in's Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft nothwendig eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unsers Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, welches man die Unsterblichkeit der Seele nennt, möglich. Also ist die Unsterblichkeit der Seele praktisch die Bedingung der Möglichkeit für das oberste Gut.

Die zweite Frage ist: Wie, wenn die moralischen Wesen in's Unendliche zur Angemessenheit mit dem Gesetze praktisch fortschreiten, die Glückseligkeit zu ihrem sittlichen Werthe in gesetzlicher Proportion hinzugefügt werden könne? Da ihre bloße Gesinnung nicht die Gewalt auf die bloße Natur hat, daß diese sich zu derselben in dem Maße fügen müßte, als sie in derselben durch Tugend wirksam sind; dennoch aber die Angemessenheit der Natur zum moralischen Werthe der Personen ein nothwendiges Objekt des reinen Willens ist: so muß eine der Bewirkung desselben angemessene Ursache angenommen werden. Diese Ursache kann nun keine in der Natur, sondern es muß eine über der Natur seyn, und da es hier darauf ankommt, die Natur selbst der intelligibeln Denk- und Handlungsart der Weltwesen angemessen zu machen: so muß jene Ursache auch als ein durch die Idee der Autonomie handelndes Wesen, mithin als moralisches Oberhaupt der Welt gedacht werden. Also setzt das vollendete Gut das Daseyn eines We-

sens voraus, daß durch Verstand und Willen die Ursache, folglich der Urheber, der Natur ist, d. i. Gott. Die Vorstellung eines solchen Wesens findet sich auch wirklich in unserer Erkenntniß, aber die spekulative Vernunft kann dieselbe nur als ein transcendentales Ideal darstellen. Hier nun findet sie allererst die Bestätigung ihrer objektiven Giltigkeit. Denn der Grund der praktisch-nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten Guts kann nur objektiv in einem Wesen liegen, welches das Ideal des höchsten Guts ist. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich der besten Welt, zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun ist die Beförderung des höchsten Guts für uns Pflicht, also ist es auch sittlich nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen, ebenso wie ein künftiges Leben. „Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, was uns spekulative Theologie aus objektiven Gründen nicht gewähren kann. Denn da finden wir nirgends einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Natursachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann: so muß es ein einiger oberster

Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung von Natur und Freiheit ermangele. Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, ob zwar als bloße Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligibele Welt genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, sowie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie *)."

---

*) Kritik der reinen Vernunft. Vom Ideal des höchsten Guts.

So zeigt sich denn hier eine eigenthümliche systematische Gliederung unserer Gedankenverbindung, indem wir aus einem Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft auf gewisse unvermeidliche Voraussetzungen geführt werden, deren Fürwahrhalten einer eigenthümlichen Ueberzeugungsart angehört, welche Kant den moralischen Glauben nennt. Die theoretische Vernunft bedarf zur Erklärung der Erscheinungen gewisse Voraussetzungen als Hypothesen; aber die Voraussetzungen aus einem praktisch-nothwendigen, d. h. moralischen Bedürfnisse der Vernunft können in der Natur gar nicht als Erklärungsgründe angewendet werden, sondern sind Postulate, welche den Ideen der spekulativen Vernunft objektive Realität geben und insofern die spekulative Erkenntniß erweitern. Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit und des Daseyns Gottes. Ein Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft ist auf einer Pflicht gegründet, Etwas, nämlich das höchste Gut, zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen Kräften befördern zu helfen. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine korrespondirende Anschauung, mithin auf dem theoretischen Wege keine objektive Realität finden läßt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Also wird durch's moralische Gesetz, welches die Existenz des höchsten Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte, d. h. ihre objektive Realität postulirt. Jene drei Ideen sind nämlich für sich noch keine Erkenntnisse, sondern bloß fehlerfreie problematische Vorstellungen. Aber durch's

moralische Gesetz werden sie jetzt assertorisch für solche erklärt, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was das Gesetz selbst sich zum Objekte zu machen gebietet, unvermeidlich bedarf. Also werden wir durch das Sittengesetz angewiesen, daß sie Objekte haben, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht, anzeigen zu können.

Wenn ich moralisch handle, so muß ich hoffen, daß ich dadurch das höchste Weltbeste befördern werde; aber ich kann mich dieser Hoffnung nicht hingeben, wenn nicht Freiheit, Unsterblichkeit und Daseyn Gottes wirklich sind. So wird die Giltigkeit der religiösen Grundgedanken durch die sittlichen Ueberzeugungen gerechtfertigt. Diese religiösen Grundgedanken sind die Ideen der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseyns Gottes. Die objektive Realität der Freiheit ist unmittelbar durch die nothwendige Giltigkeit des Sittengesetzes gegeben. Beobachten an Handlungen in der Sinnenwelt können wir zwar die Freiheit nicht. Aber wir haben ein unbedingt und objektiv giltiges Gesetz in uns, das alle sinnlichen Bestimmungsgründe für den Willen ausschließt und uns verpflichtet, so zu handeln, als ob wir von den Banden der Sinnlichkeit völlig befreit wären. Dieses Gesetz ist das Sittengesetz, welches uns zu einem freien Entschluß verpflichtet und nicht gestattet, daß wir uns zu unsern Handlungen von den Neigungen leiten lassen, die zur Sinnenwelt gehören. Nun kann ich nie hoffen, schon in diesem Leben den Gipfel der Tugend zu

erreichen, noch durch mich selbst in den Allbesitz einer ungestörten Glückseligkeit zu gelangen. Beides fordert einen Zustand, in welchem die Schranken der Sinnlichkeit aufgehoben und die Mißhelligkeiten des Lebens durch ein oberstes Wesen ausgeglichen sind. Wir müssen daher zu dem praktisch Bedingten die Bedingungen seiner Möglichkeit, ewiges Leben und Gott, hinzu postuliren. Da ich das höchste Gut hervorbringen soll, so müssen auch die Bedingungen seiner Möglichkeit gegeben seyn.

Dies ist die eigenthümliche Form der Gedankenverbindung im moralischen Glauben. Damit wird nun zwar die theoretische Erkenntniß der Vernunft erweitert, aber diese Erweiterung besteht nur darin, daß durch die auf das moralische Gesetz gegründeten Postulate den Ideen der spekulativen Vernunft Objekte gegeben werden, wodurch jene für sich bloß problematischen Vorstellungen allererst objektive Realität bekommen. Aber die Erkenntniß dieser Objekte selbst erhält dadurch nicht den mindesten Zuwachs; denn es läßt sich nicht das Geringste über sie synthetisch urtheilen, noch ein Gebrauch von ihnen zur Erklärung der Erscheinungen in der Sinnenwelt machen, wodurch man hoffen dürfte, sie durch einzelne Fälle in concreto näher zu bestimmen. Noch ist zu bemerken, daß sich die hier bezeichnete Ordnung der Gedanken nicht umkehren läßt. Wenn man nämlich bis zu dem Begriffe eines einigen Urwesens als des höchsten ursprünglichen Guts gelangt ist: so darf man nicht wähnen, sich zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenstände emporgeschwungen zu haben, um von diesem Begriffe auszugehen und die moralischen Gesetze selbst von ihm

ableiten. Denn diese waren es eben, deren innere praktische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effekt zu geben; und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet ansehen, besonders von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden den Grund der Verbindlichkeit zum Gesetze nicht darin finden, daß es Gottes Gebot ist, sondern umgekehrt werden wir es darum als göttliches Gebot ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.

So ist also der Schlußstein der ganzen kantischen Weltansicht jene Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, vermöge der wir kraft des moralischen Gesetzes nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet sind, gewisse Sätze anzunehmen, welche für alle theoretische Einsicht überschwenglich sind. Das Primat der praktischen Vernunft garantirt uns den moralischen Glauben, dessen Wahrheiten weder Erfahrung noch Schlüsse bestätigen können, der allein durch die Selbstständigkeit und unmittelbare Giltigkeit der sittlichen Ueberzeugungsweisen allem Zweifel und aller Unsicherheit des Fürwahrhaltens enthoben wird. Aber diese Lehre giebt Kant's Weltansicht etwas eigenthümlich Subjektives, indem er mit dem Primat nur subjektiv für unsere Erkenntniß, aber nicht objektiv für das All der Dinge einen zusammenschließenden Gedanken hat.

Die Endabsicht der Kritik der praktischen Vernunft

geht eigentlich auf eine natürliche Religion, und sie enthält den ersten durchgreifenden Versuch einer wissenschaftlichen Lösung des deistischen Problems. Der Deismus der Engländer war in seinem geschichtlichen Verlauf immer bestimmter auf die Forderung einer natürlichen Religion geführt worden; allein es gelang ihm nicht, diese Forderung zu realisiren und die natürliche Religion selbst wissenschaftlich festzustellen. Es hätte dies dort auch nur physiko-theologisch versucht werden können, so wie sich schon Thomas Paine in's Unbestimmte auf Physikotheologie beruft. Wenn man aber die physiko-theologische Begründung fallen ließ, so blieb im Grunde nur die Anerkennung unserer moralischen und die Ablehnung unserer religiösen Ueberzeugungen übrig. Indessen ist das Letztere nur die Verlegenheit eines Erklärers um einen Erklärungsgrund. Denn über die ewigen Hoffnungen bedürfen wir; da sie doch einmal in uns sind, auch einer Belehrung. Durch Kant's praktische Spekulation erscheint auf einmal nicht die Physik, sondern die Moral als das Fundament der natürlichen Religion, und die dem englischen Deismus unerreichbare Religionsphilosophie ist gefunden. Mit dieser Religionsphilosophie sind die von Herbert geforderten Artikel des Glaubens in den religiösen Ideen spekulativ nachgewiesen, das humesche Dilemma zwischen der Forderung einer wissenschaftlichen Erkenntniß des Uebersinnlichen und der göttlichen Dinge, wie sie in der Aufgabe einer natürlichen Religion liegt, einerseits und der Nachweisung der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß des Uebersinnlichen andererseits ist gelöst, und der baconische Unterschied zwischen

Wissen und Glauben rationalistisch gerechtfertigt, indem neben dem Wissen der Glaube als eine eigene Art der Vernunftüberzeugung nachgewiesen wird.

Diese Religionsphilosophie leidet indessen noch an mehreren Mängeln, die sich wohl größtentheils aus dem Gange der kantischen Entdeckungen erklären lassen. Kant sah sehr früh die Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeugungsweisen, und hatte dabei das Originelle, daß er zuerst jene natürliche Religion auf die sittlichen Ueberzeugungen gründete. Er suchte induktorisch aus den Ansichten des Lebens diejenigen religiösen Ueberzeugungen herauszuheben, die damit in Verbindung stehen, und somit erhielt er wahrscheinlich sehr frühe schon seine populäre religiöse Ansicht vom höchsten Gut. Erst später scheint er seine große Ansicht von der Welt, den transcendentalen Idealismus, hinzugefunden und danach seine früheren Ansichten corrigirt zu haben. Dadurch hat das ganze Gemälde der kantischen Weltansicht eine gewisse Unsicherheit in der Zeichnung bekommen, die hervortritt, sobald man die beiden Kritiken unter einander vergleicht. Seine Ausführungen in der Kritik der praktischen Vernunft können ebenso gut ganz einfach nur auf das Leben nach dem Tode bezogen werden, ohne daß man dafür die Erhebung des Gedankens über die Naturwelt bedürfte. Naturgesetzmäßigkeit und Zeitlichkeit bleiben ihm am Ende auch für das ewige Leben stehen. Seine Lehre von der Unsterblichkeit setzt mit der Vorstellung eines unendlichen Progressus die Seele auch nach dem Tode wieder in den Zeitverlauf hinein, und schließt somit die Phantasieen über die Wanderung der Seelen an den

Sternen nicht einmal von der Vorstellung des ewigen Lebens aus. Seine intelligibele Welt, das Reich Gottes, ist eine seltsame Verbindung des Jehovahstaats mit dem christlichen Himmelreich. Auch fehlen ihm in dem Gedanken der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit die Belohnungen der Guten und die Bestrafungen der Bösen nicht. Aber das ganze große Weltgebäude mit der Menge seiner Welten und der Fülle seiner Gestalten entweicht ihm in einen dunkeln unbestimmten Hintergrund oder verschwindet vielmehr ganz, und es bleibt ihm für das ewige Leben nichts stehen als die Person, als das Reich freiwollender Intelligenzen unter der Regierung Gottes.

5.

Die Zweckmäßigkeit der Natur.

An die Untersuchungen der Physiker über den Bau des wahren Weltsystems und über die Naturgesetze schließt sich eine andere Reihe von Arbeiten an, welche uns interessante Aufschlüsse über die innere Natur der Körperwelt gegeben hat. Empedokles und Aristoteles hatten in der Verwechselung der Formen der Aggregation mit den einfachen Bestandtheilen ihre Lehre von den Elementen ausgebildet. Aber diese Elemente waren nur eine Abstraktion, eine Art von abstrakter Qualitäten, welche sich nur in einer sinnlichen Form offenbarten. Diese ein wenig allzu metaphysischen Elemente, wie sie Lémery genannt hat, sind in Verbindung mit den substantiellen Formen die Grundlagen aller alchymistischen Ansichten geworden. Paracelsus hoffte, auf chemischem Wege die Qualitäten von der Form zu trennen, und dadurch, daß er die von ihrer Form abgestreiften Qualitäten der vier Elemente unter sich vereinige, ein fünftes Element, die Quintessenz hervorzubringen. Von Paracelsus bis auf Stahl hat die Chemie beständig die größten Anstrengungen gemacht, sich von den vier Elementen des Aristoteles zu befreien. Es gebührt ohne Zweifel Georg Stahl das große Verdienst, daß er nicht allein die Nothwendigkeit eingesehen hat, in der Chemie unzerlegbare Körper

anzuerkennen, welche ganz verschieden sind von den Aristotelischen, sondern daß er diese Umwälzung in den Ideen durchgeführt hat *). Scheel's feine Beobachtungskunst und Lavoisier's strenge Anwendung des Gesetzes der Beharrlichkeit der Masse auf die chemischen Analysen vermittelst der Waage haben dieses naturphilosophische Prinzip bestätigt, welches an des Anaxagoras Idee von den Homoiomerieen erinnert. Mit der Begründung dieses Prinzips und mit der Kenntniß der Elemente ist der Gedanke der Umwandelung der Metalle zu einem Phantom geworden, die chemischen Erscheinungen sind unter die Naturgesetze getreten und die dunkeln Gewalten der Alchemie sind verscheucht worden. Wenn Raymundus Lullius berichtet, wie man aus dem Merkur der Weisen das Elixir der Weisen erhalten könne, wenn er erzählt, wie der Merkur der Weisen sich erst in den grünen Löwen und alsdann in den rothen Löwen verwandele; wie dieser rothe Löwe, im Sandbade mit dem schwarzen Geist der Trauben in Verbindung gebracht nach einigen chemischen Operationen kimmerische Schatten hervorbringe, welche mit ihrem dunkeln Schleier den Kolben bedecken und in ihrem Innern den schwarzen Drachen erzeugen, der seinen eigenen Schweif verschlingt: so glaubt man sich in eine allegorische Bilderwelt versetzt zu sehen. Aber Dumas hat mit glücklichem Scharfsinn die chemischen Produkte errathen, welche unter den mysteriösen Gestalten des alten Alchemisten versteckt sind, sowie die

*) Vergl. J. Dumas, Philosophie der Chemie, übersetzt von Rammelsberg. S. 74.

Operationen, wodurch dieselben erlangt werden und welche keinem unserer Chemiker unbekannt sind *). Wir wissen heut zu Tage, daß die ganze Mannigfaltigkeit körperlicher Bildungen aus wenigen einfachen und unveränderlichen Grundstoffen besteht; wir wissen, daß die qualitative Verschiedenheit der chemischen Grundstoffe etwas unmittelbar durch Beobachtung Gegebenes ist und von keiner Theorie abgeleitet werden könne. So hat sich die Beobachtung mit Hilfe des Experiments zur Kenntniß der chemischen Elemente und zum Gesetz der Spezifikation hindurch gefunden. Die Fortschritte der neuern Chemie haben uns nicht nur mit den Elementen und ihren Zusammensetzungen bekannt gemacht: sie haben uns noch eine höchst wichtige Bedingung gezeigt, unter welcher alle chemischen Verbindungen in der Körperwelt stehen. Alle Zusammensetzungen der Elemente zu chemischen Verbindungen erfolgen nämlich nach ganz bestimmten kleinen Zahlenverhältnissen, so daß jedem Stoff gegen jeden ein bestimmtes konstantes Mischungsgewicht zukommt, mit welchem er in die Verbindung eintritt. So ist Alles in der Natur nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet. Eine nothwendige Folge von der chemischen Spezifikation der Grundstoffe und der stöchiometrischen Bedingung ihrer Zusammensetzung ist, daß die Anzahl der chemischen Verbindungen, welche an der Erde vorkommen können, endlich und klein ist. Denn da die Zusammensetzungen nicht stetig, sondern nach diskreten Massenunterschieden gebildet werden: so kann die Menge der Kombinationen

*) Dumas, Philosophie der Chemie. S. 26 ff.

nicht in's Unendliche fortlaufen, sondern ist durch die stöchiometrischen Gesetze zwischen feste und enge Grenzen eingeschlossen. Da nun die Formen der Wechselwirkung und die daraus entspringenden Bildungstriebe der Natur im letzten Grunde auf den Grundkräften der Elemente und den Verhältnissen ihrer Zusammensetzung beruhen, so müssen auch diese spezifieirt seyn, und es kann nur eine kleine endliche Anzahl derselben geben. So bekommen wir die Spezificirung zu Arten. Der Botaniker findet eine Blume und nennt sie Lilie; der Zoolog ein Thier, dem er den Namen Hund beilegt. Wie kommt er wohl dazu, Begriffe, die bloß ein subjektives Erzeugniß unseres denkenden Verstandes sind, wirklichen Naturgegenständen beizulegen? Allem unendlichen Reichthum der Naturgegenstände liegen gewisse Typen oder Schemate zu Grunde, gleichsam eine im Mittel von vielen einzelnen Anschauungen schwebende Zeichnung, wie sie Kant nannte, welche die charakteristischen Züge der organischen Bildung bestimmen. Die Abweichungen der einzelnen Individuen können, wie bei'm Hundegeschlecht, sehr groß und äußerst mannigfaltig seyn, und dennoch wird Niemand leicht in der Anwendung dieses Begriffes fehlen. Alle diese Formen oscilliren nur mit größern oder geringern Abweichungen um eine feste Mittellinie des Gleichgewichts. Es ist keine Regel des Verstandes, es ist ein Monogramm der Einbildungskraft, das nicht sowohl ein bestimmtes Bild, als vielmehr nur einzelne Züge angiebt, was als anschaulicher Typus eine Spezies von der andern scharf abtrennt, so daß sich immer noch durch Zeichnung die charakteristischen Unter-

schiede der Arten darstellen lassen, wo kein Begriff mehr hinreicht, dieselben aufzufassen. So kann ein geübter Zeichner mit wenig Strichen leicht das noch skizziren, was den habitus des Wolfes von dem des Wolfshundes unterscheidet.

Diese Gleichförmigkeit der Form in einer unendlichen Menge von Einzelwesen, diese Identität der Gestaltung bei allen numerischen Unterschieden der Individuen ist es, was man gewöhnlich das Gesetz der Spezifikation zu nennen pflegt. Durch dieses Gesetz erweiset uns die Natur, nach Kant's sinnigem Ausdruck, eine Gunst, indem sie durch die Spezifikation zu Arten unsern Begriffen entgegenkommt. Ohne ein solches Gesetz würden alle Gestaltungen in einander fließen regelloser noch wie Wolkenbildungen, und wir würden nie im Stande seyn, mit unserem Begriffe bildenden Verstande die proteusartige Natur zu fassen. Dadurch aber, daß die bildende Natur selbst feste Zeichnungen zwischen ihre ewig fortdauernden Schöpfungen legte, schmiegen sich die Gegenstände der Außenwelt unsern Begriffen an und gestatten eine systematische Anordnung der Naturkörper. Aber wo liegt wohl der Grund, daß es in der Natur so unwandelbare Grundformen giebt, die wir in fortschreitender Schematisirung unserer Begriffe noch eben erreichen können? Der Botaniker setzt ein Gesetz der Lilienbildung voraus, wenn er eine einzelne Blume dieser Art zuzählt; der Zoolog ein Gesetz der Hundebildung, wenn er ein Individuum durch diesen Namen bestimmt. Die Konstanz der Arten nämlich ist die erste Voraussetzung des systematischen Naturforschers. Es beruht dieselbe auf

jener Beständigkeit der Formen der Wechselwirkung an unserer Erde, welche Blumenbach zuerst mit dem Namen der **Bildungstriebe** bezeichnete, und diese wiederum hängt ab von jenem ersten Gesetz der chemischen Spezifikation und den damit verbundenen stöchiometrischen Bedingungen. In der That, soweit der Blick über die Erde, oder rückwärts in die vergangenen Zeiten reicht, bestätigt die Beobachtung diese erste naturphilosophische Voraussetzung von der Konstanz der Arten. „Die Kartoffel, sagt Alexander von Humboldt *), welche in Chili 11,000 Fuß hoch über dem Meere kultivirt wird, trägt dieselbe Blüthe als die, welche man in die Ebene von Sibirien verpflanzt hat. Die Gerste, welche die Pferde des Atriden nährte, war unbezweifelt dieselbe als die, welche wir heute noch einernten. Alle Pflanzen und Thiere, welche gegenwärtig den Erdboden bewohnen, scheinen seit vielen Jahrtausenden ihre charakteristische Form nicht verändert zu haben. Der Ibis, welchen man unter Schlangen- und Insekten-Mumien in den ägyptischen Katakomben findet, und dessen Alter vielleicht selbst über das der Pyramiden hinausreicht, dieser Ibis ist identisch mit demjenigen, welcher gegenwärtig an dem sumpfigen Ufer des Nils fischt. Diese Uebereinstimmungen, diese Beständigkeit der Form beweisen, daß die kolossalischen Thiergerippe und die wunderbar gestalteten Pflanzen, welche das Innere der Erde einschließt, nicht einer Ausartung jetzt vorhandener Spezies zuzuschreiben sind, sondern daß sie vielmehr einen Zustand

*) Geographie der Pflanzen. S. 38.

unseres Planeten ahnden lassen, welcher von der jetzigen Anordnung der Dinge verschieden und zu alt ist, als daß die Sagen des vielleicht später entstandenen Menschengeschlechts bis zu ihm aufsteigen könnten.“

Es läßt sich wohl denken, daß, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den Gesetzen der Bildungstriebe, die spezifische Verschiedenheit in den Formen der Naturbildungen so groß wäre, das es für unsern Verstand unmöglich würde, eine faßliche Ordnung darin zu entdecken und dieselben in Gattungen und Arten einzutheilen. Wenn der Stoff der Erfahrung so verworren und durch seine unendliche Mannigfaltigkeit unserer Fassungskraft ganz überlegen wäre, so würden wir wie in den Fluthen des Orionnebels oder zwischen den ewig wechselnden Wolkengebilden unserer Atmosphäre leben; die Gebilde der Natur würden dann gleichsam arabeskenartig, unbegriffen und unbegreifbar vor uns stehen. Aber die schöpferische Natur hat ihre Bildungen an ein festes Gesetz der Gestaltung gebunden und die Mannigfaltigkeit dieser Gestaltungen so spezifizirt, daß sie unsern Begriffen noch eben angemessen ist. Die Giltigkeit dieses Gesetzes der Spezifikation ist induktorisch durch alle unsere Beobachtungen konstatirt; es ist das Resultat aller unserer Erfahrungen, welche gegenwärtig das ganze Rund der Erde umfassen. Aber eben wegen des ganz empirischen Ursprunges dieses Gesetzes bleibt die Verschiedenartigkeit der Formen, nach welcher die Natur bildet, zufällig gegen die allgemeinen Gesetze der Natur. Es ist bloß zufällig, daß es Eichen, daß es Linden an der Oberfläche unseres Erdkörpers giebt, und die Roth-

wendigkeit gerade dieser Formen läßt sich aus keinem Gesetze ableiten. Es entsteht daher die Frage, wie bei der Zufälligkeit der äußern Naturdinge die menschliche Urtheilskraft in der Anwendung auf sie gesetzmäßig verfahren könne? Diese Zufälligkeit würde keinen Gebrauch der Urtheilskraft zulassen, wenn sie nicht durch das Gesetz der Spezifikation gesetzlich beschränkt wäre. Das Gesetz der Spezifikation bringt dem menschlichen Verstande eine besondere Gesetzlichkeit entgegen, da, wo er keine zu erwarten hat. Diese Gesetzmäßigkeit des Zufälligen kann nur als Zweckmäßigkeit vorgestellt werden. So entspringt der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in unserer Urtheilskraft. Die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte; gleichsam als ob ein Wille nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen die Natur gebildet hätte. Da aber hier kein Wille da ist, dem die Vorstellung dieses Zwecks gehörte: so können wir die Zweckmäßigkeit der Natur nur subjektiv auf unser Vermögen der Lust und Unlust beziehen.

Die Formen der Gegenstände der Natur scheinen nämlich gleichsam absichtlich für unsern Begriffe bildenden Verstand eingerichtet zu seyn. Nun ist aber kein weltbildender Wille da, dem wir diese Einrichtung als Zweck zuschreiben könnten. Wir haben also hier eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Ein sonderbares und eigenthümliches Verhältniß im Bereich des menschlichen Geisteslebens. Die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegen-

standes (oder der Vorstellungsart desselben) ohne die Vorstellung eines Zwecks ist das Charakteristische dieses Verhältnisses. Diese eigenthümliche Art der Zweckmäßigkeit, auf welche wir hier treffen, belehrt uns nun nicht weiter über die Natur des Gegenstandes; sie kann unsere Erkenntniß nicht erweitern; aber sie wird der Grund eines ganz besondern Wohlgefallens: eines Wohlgefallens, welches allgemein ist und auf Gründen a priori beruht. Wessen Gegenstandes Form in der bloßen Reflexion über dieselbe als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurtheilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann „schön," und das Vermögen, durch eine solche Lust zu urtheilen, der Geschmack. Der Grund der Lust am Schönen liegt in keiner Empfindung des Gegenstandes, auch in keiner Beziehung auf einen Begriff, der eine Absicht enthielte, sondern allein in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt. Diese Form wird durch die Einbildungskraft vorgestellt, und es ist also die Harmonie der Einbildungskraft mit dem Verstande in ihrem freien Spiel, was die Lust am Schönen nährt und erweckt. Die Eindrücke der Sinne bestimmen die Neigung und die Grundsätze der Vernunft den Willen; aber jene reflektirten Formen der Anschauung, in denen die Harmonie der Einbildungskraft mit dem Verstande sich kund giebt, bestimmen die Urtheilskraft in den Beurtheilungen des Schönen.

Die Zweckmäßigkeit der Natur, welche uns das Gesetz der Spezifikation entgegenbringt und die sich in der Zusammenstimmung der von der Einbildungskraft aufgefaßten Formen der Natur mit der Gesetzlichkeit des Verstandes überhaupt zeigt, wird also auf eine ganz eigenthümliche Weise beurtheilt. Wenn wir einen Gegenstand schön finden, so lernen wir damit nichts Neues über den Gegenstand, sondern wir drücken damit nur subjektiv die Lust, das Wohlgefallen aus, das wir in der Beschauung des Gegenstandes finden; aber wir legen die Schönheit dem Gegenstande selbst wie ein Prädikat bei. Es giebt also eine eigene Art von Urtheilen im menschlichen Geiste, welche ihrer Natur nach von den logischen oder theoretischen Urtheilen ganz und gar verschieden sind. Es sind dies die ästhetischen oder die Geschmacks-Urtheile. Kant hat dieselben zuerst entdeckt und in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft das Wesen derselben dialektisch genau bestimmt. Diese Untersuchungen über das Schöne und Erhabene sind vielleicht das Bewundernswürdigste, was Kant's großer Geist gegeben hat. Er hat darin fast gar nichts aus den Abstraktionen der Früheren entwickeln können, sondern durch und durch originell hat er aus der Natur unmittelbar seine Betrachtungen gegriffen und die Abstraktionen selbst erfunden. Aeußerst vorsichtig hat er sich in einer großen Masse von Material nach allen Seiten hin orientirt; aber, da er die Abstraktionen noch nicht auf den kürzesten Ausdruck gebracht hat, so ist das Studium dieses Werkes auch mit großen Schwierigkeiten umgeben.

Das Räthselvolle des ästhetischen Urtheils liegt darin, daß es immer ein einzelnes und dennoch apodiktisches ist, daß es immer nur von dem einzelnen Gegenstande, der vor der Anschauung steht und dennoch mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gilt. Es läßt sich auch niemals in Begriffe auflösen, denn sonst wäre es teleologisch und nicht ästhetisch. Dem Geschmacksurtheil muß also irgend ein Prinzip a priori zum Grunde liegen, von dem es seine Apodikticität entlehnt; aber dieses Prinzip ist in unserer Naturerkenntniß nirgends anzutreffen; es kann also nur die Idee des Uebersinnlichen seyn, welches als Substrat der Natur zu Grunde liegt.

Die Zweckmäßigkeit, welche wir in den Geschmacksurtheilen auffassen, geht nicht objektiv auf den Gegenstand selbst, sondern nur subjektiv auf die Uebereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Prinzipien der Urtheilskraft überhaupt. Sie wird nicht theoretisch, sondern ästhetisch, nicht durch einen Begriff, sondern durch eine Lust, ein bloßes Wohlgefallen beurtheilt. Diese subjektive Zweckmäßigkeit kann indessen auf zweierlei Weise betrachtet werden: entweder als ein Zweck, den die Natur absichtlich erreichen wollte, oder als Etwas, das ihr von selbst und zufällig gelang, indem sie nach Gesetzen ihre Formen bildete. Das Erstere ist der **Realismus**, das Andere der **Idealismus der Zweckmäßigkeit**.

Dem Realismus der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur, d. h. der Annahme, daß der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ur-

sache, nämlich ein Zweck zu Gunsten unserer Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen im Reiche der organischen Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerlei Gattungen, vornehmlich aber die Farbenpracht am Fasan, Schaalthieren, Insekten und Blumen, die ganz und gar nur auf äußere Beschauung abgezweckt zu seyn scheint: geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urtheilskraft ein großes Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten, sondern die Natur selbst zeigt uns nirgends etwas Anderes als Mechanismus, und diesen mechanischen Hang bekundet sie selbst in der Erzeugung von Formen, die für unsere ästhetische Urtheilskraft gleichsam berechnet zu seyn scheinen. Was aber das Prinzip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur geradezu beweist, ist, daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urtheilskraft selbstgesetzgebend bestimmt, ob Etwas schön sey oder nicht, was bei dem Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur nicht Statt finden kann, weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten, und das Geschmacksurtheil empirischen

Prinzipien unterworfen seyn würde. Es würde dann immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur seyn, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, mit der wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt. Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Produkte derselben wahrzunehmen, welche Eigenschaft nur aus einem übersinnlichen Grunde erklärt werden kann, kann nicht Naturzweck seyn, oder vielmehr als solcher von uns beurtheilt werden; weil sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt wurde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei seyn und Autonomie zum Grunde haben würde. So wie die Idealität der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori bestimmt werden können: so ist der Idealismus der Zweckmäßigkeit die einzige Voraussetzung, unter der allein die Möglichkeit eines Geschmacksurtheils, welches a priori Giltigkeit für Jedermann fordert, erklärt werden kann.

So stützt also Kant seinen Idealismus der Zweckmäßigkeit auf denselben dialektischen Grund wie seinen transcendentalen Idealismus, nämlich auf die Formen a priori in unserem Erkennen. Aber das Wort Idealismus hat an beiden Stellen entgegengesetzte Bedeutung. Der transcendentale Idealismus verwirft Raum und Zeit für die Dinge an sich, behält sie aber für die Erscheinung

bei. Der Idealismus der Zweckmäßigkeit erklärt gerade umgekehrt das Gesetz eines Weltzwecks als ungiltig für die Natur, und weist es hinüber in das Reich des Uebersinnlichen, welches der Natur als Seyn an sich zu Grunde liegt. Ein Gesetz des Weltzwecks giebt es nicht für die Natur, aber wohl gilt ein solches für das übersinnliche Substrat der Erscheinung; wir Menschen aber, eingebannt in die Schranken der Naturwelt, können dasselbe nicht anders auffassen als ästhetisch, d. h. als eine Zweckmäßigkeit, der sich kein bestimmter, uns irgend verständlicher Zweck unterlegen ließe. So öffnet uns gleichsam die ästhetische Beurtheilung die verschlossenen Pforten und läßt uns einen verstohlenen Blick werfen in die Welt, welche geheimnißvoll, unerforschlich hinter der unserigen steht. Für uns Menschen nun, die wir wohl die bedeutungsvolle Hindeutung auf das Uebersinnliche fühlen, welches in den Formen des Schönen und des Erhabenen liegt, aber dieselbe nicht weiter entziffern können, wird das Schöne zum Symbol, zum Bild des Sittlichen. So führt das ästhetische Urtheil uns gleichsam über uns selbst und die Schranken der Naturwelt hinaus, ohne doch den Boden der Natur zu verlassen.

6.

Technik der Natur.

Neben der ästhetischen Beurtheilung, in der wir eine subjektive Zweckmäßigkeit der Natur anerkennen, führt uns der Fortschritt unserer Erfahrungen noch weiter zur Anerkennung einer objektiven und materialen Zweckmäßigkeit der Natur. Dies giebt uns die Ansicht von einer künstlerischen Wirksamkeit der Natur, welche wir nach der Voraussetzung von nothwendigen Zweckgesetzen als Naturgesetzen deuten. Soll nämlich die Natur nicht bloß einen mechanischen Hang, sondern eine künstlerische Thätigkeit haben, so muß es gewisse Naturprodukte geben, die sich nicht als Gebilde des todten Mechanismus der Natur, sondern nur als Kunsterzeugnisse betrachten lassen, deren Möglichkeit nicht aus Naturgesetzen, sondern nur nach Zwecken begriffen werden kann. Wirksamkeit nach Zwecken besteht darin, daß der Begriff oder im Allgemeinen die Vorstellung eines Dinges Ursach der Hervorbringung desselben wird, und wir nennen ein Erzeugniß Kunsterzeugniß, wiefern es durch die vorausgegangene Vorstellung desselben hervorgebracht wird.

In der allgemeinen Idee der Natur liegt nun gar nicht, daß Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, oder daß es in ihr gewisse Dinge geben

müsse, deren Möglichkeit nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich sey. Wie Zwecke, die nicht die unsrigen sind und die auch der Natur nicht zukommen können, da sie keine Intelligenz ist, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmäßigkeit derselben ausmachen können oder sollen, das läßt sich aus keinem Grunde a priori voraussetzen. Ja, die objektive Zweckmäßigkeit, als Prinzip der Möglichkeit der Dinge in der Natur, ist soweit entfernt, mit dem Begriffe derselben nothwendig zusammenzuhängen, daß sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit der Natur und ihrer Form daraus zu beweisen. Wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt, so sagt man, daß dieses Alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis) zu Hilfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sey, d. h. daß sich die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Prinzip zu stoßen.

In dem Begriffe einer Natur liegt also keine Vorstellung irgend einer Zweckgesetzgebung, nach der die Erscheinungen geordnet wären. Wenn wir also dennoch eine künstlerische Wirksamkeit der Natur erkennen sollen, so kann das nur geschehen, indem wir umgekehrt aus der Form gewisser Naturerzeugnisse beweisen, daß sich die Möglichkeit dieser Form nicht anders als nach Zweck-

gesetzen denken lasse. Dafür müßte uns also erst bekannt seyn, wie eine Form von Erzeugnissen beschaffen sey, die nicht anders, als durch eine vorausgegangene Vorstellung derselben hervorgebracht werden könne. Dies meinte Kant angeben zu können.

Wenn wir eine Form der Verknüpfung von Ursache und Wirkung finden, worin uns das Verhältniß von Ursach und Wirkung als zufällig erscheint und wir die Gesetzlichkeit desselben nicht anders einsehen können, als dadurch, daß wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der erstern unterlegen, so leitet uns dies auf den Begriff eines Zwecks der Natur, d. h. einer objektiven und materialen Zweckmäßigkeit der Natur. Wir betrachten alsdann die Wirkung unmittelbar als Kunstprodukt. Zu einem Dinge, dessen Form nicht nach Naturgesetzen möglich seyn soll, und das eben deshalb nur als Naturzweck beurtheilt werden kann, wird daher 1) erfordert, daß die Theile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind und 2) daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursach und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme. Ein solches Naturprodukt nun ist ein organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen mit bewegender und bildender Kraft, in welchem Alles Zweck und wechselseitig Mittel und nichts umsonst ist. Die Erzeugung eines solchen organisirten Wesens ist durch die Mechanik der rohen

und unorganisirten Natur unmöglich. Der wesentliche Unterschied des Organismus vom Mechanismus liegt darin, daß das mechanische Kunstwerk aus einer Reihe von Ursachen, das organische Gebild dagegen aus einer Verschlingung von Ursachen und Wirkungen besteht, so daß kein Theil umsonst ist. Den Weiser der Uhr treibt das Räderwerk und dies letztere wird vom Gewicht in Bewegung gesetzt. Aber der Weiser vermag nicht wiederum das Gewicht aufzuziehen. Könnte er dies, so würde die letzte Wirkung wiederum als erste Ursache auftreten; wir hätten dann keine Reihe, sondern einen Kreislauf von Bewirkungen und somit einen sich selbst erhaltenden Proceß, einen Organismus. Dieses Verhältniß von Ursach und Wirkung, welches sich bei der Verschlingung der Bewirkungen im Organismus zeigt, ist also nicht durch die Mechanik der Natur begründet und trägt somit den Charakter der Zufälligkeit der Form an sich. Diese Zufälligkeit der Form des Bestehens eines solchen Wesens enthält den Grund, die Causalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sey.

Die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge, da eins dem andern als Mittel dient, berechtigt uns noch nicht, Dasjenige, dem die andern als Mittel dienen, selbst als Zweck der Natur anzusehen. Man kann in der Gestalt der Erdoberfläche, an dem Bau ihrer Gebirge, an der Abdachung der Länder, an dem Lauf der Flüsse allerlei aufführen, was gleichsam zweckmäßig für die Erhaltung des Pflanzen- und Thierreichs, für das Bestehen und die Entwickelung der menschlichen Gesellschaft

eingerichtet zu seyn scheint. Aber die Gestaltung der Erde hat nichts an sich, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe, eine Causalität nach Zwecken anzunehmen.

Ein Ding seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist etwas ganz Anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Um das Letztere thun zu können, müßten wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniß des Endzwecks der Natur selbst besitzen. Da aber der Zweck der Existenz der Natur über die Natur selbst hinausgeht, und nur im Uebersinnlichen liegen kann, so ist eine solche Erkenntniß für Menschen ganz unerreichbar. Unsere Zweckvorstellungen erreichen niemals den Endzweck, sondern beschränken sich bloß auf Naturzwecke. Zu einem Dinge als Naturzweck ist aber nöthig, daß dasselbe zugleich als Naturprodukt anzusehen ist. Der Organismus ist es allein, welcher den Begriff von einem Naturzweck nothwendig bei sich führt; denn diese spezifische Form ist zugleich Produkt der Natur. Da nun aber die Natur ihre nach Zwecken wirkende Thätigkeit an einigen ihrer Produkte offenbart, so führt der Begriff eines Naturzwecks nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden muß. Diese Idee, welche uns schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt, kann nicht als ein konstitutives Prinzip, sondern nur als eine Maxime der Urtheilskraft angesehen werden, um die Naturkunde nach dem Prinzip der Endursachen, doch unbeschadet des Mechanismus ihrer Causalität zu erweitern.

Da die besondern Gesetze der Naturbildungen, die spezifischen Formen der Bildungstriebe, empirisch erkannt werden und somit für uns zufällig sind, so können wir das innere durchgängig zureichende Prinzip der Möglichkeit einer Natur (welches im Uebersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen. Wir können deshalb die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturprodukte durch den bloßen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen. Es ist eben so leicht denkbar, daß die Zweckverknüpfung in der Natur, anstatt eine besondere Art der Causalität für dieselbe zu beweisen, vielmehr mit dem Mechanismus der Natur auf demselben Grunde ruhte und daß wir da, wo dieser Grund für uns zu tief versteckt liegt, es mit einem subjektiven Prinzip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Causalität nach Ideen versuchen, welche wir der Natur der Analogie nach unterlegen. Ob also das produktive Vermögen der Natur auch für Dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben so gut, wie für das, wozu wir bloß ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke eine ganz andere Art von Causalität, die gar nicht in der Natur oder ihrem intelligibeln Substrat enthalten seyn kann, nämlich ein architektonischer Verstand zu Grunde liege: das kann unsere Vernunft objektiv nicht entscheiden. Aber respektiv auf unser Erkenntnißvermögen ist es eben so gewiß, daß der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne. So entsteht der für die reflektirende Ur-

theilskraft ganz richtige Grundsatz: die Verknüpfung der Dinge nach Endursachen so zu beurtheilen, als ob sie von einer vom Mechanismus unterschiedenen Causalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden verständigen Weltursache abhange. Dieser Grundsatz ist aber eine bloße Maxime der Urtheilskraft, wobei der Begriff jener Causalität eine bloße Idee ist, der man damit noch nicht Realität zugesteht, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanische Erklärungsgründe immer offen bleibt, und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert. Der Begriff eines Naturzwecks ist uns nicht durch das Objekt gegeben, denn wir können die Absicht der Natur in der Hervorbringung ihrer Produkte nicht beobachten; sondern wir denken nur in der Reflexion über diese Produkte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu. Sieht man aber, wie es sonst geschieht, diesen Grundsatz für ein objektives Prinzip an, das die Vernunft vorschreibe und dem die Urtheilskraft sich bestimmend unterwerfen müsse, so verliert man sich über die Sinnenwelt hinaus und kommt in Gefahr, irre zu gehen.

Warum aber kann dieser Grundsatz kein objektives Prinzip seyn? Der Begriff von einem Dinge als Naturzweck ist ein Begriff, welcher die Natur unter die Causalität eines vernünftigen Wesens subsumirt, um nach diesem Prinzip das, was vom Objekte in der Erfahrung gegeben ist, zu beurtheilen. Sollte nun dieses Prinzip objektiv gelten, so müßten wir die objektive Realität von einem solchen Wesen darthun, weil wir sonst kein Naturding unter ihn subsumiren könnten. Der Begriff von

einem Dinge als Naturzweck vereinigt zwei entgegengesetzte Begriffe in sich. Ein solches Ding trägt nämlich als Naturprodukt Naturnothwendigkeit und doch zugleich in Rücksicht auf die Naturgesetze eine Zufälligkeit der Form an sich, deren Gesetzlichkeit wir uns nur nach Zwecken begreiflich machen können. Wenn sich diese Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in ein und demselben Dinge nicht widersprechen soll, so müssen wir uns vorstellen, daß es einen Grund für die Möglichkeit dieses Dinges in der Natur und zugleich einen Grund dieser Natur selbst außer ihr gebe, welcher, da er übersinnlich ist, für uns auch gar nicht erkennbar ist. Dieser übersinnliche Urgrund der Natur müßte dann die zweckmäßige Form der organischen Gebilde bestimmen, welche für uns zufällig bleibt, da wir deren Nothwendigkeit aus den Naturgesetzen nicht ableiten können. Der Begriff eines solchen Wesens kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, da er aber nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, so kann seine objektive Realität durch nichts gesichert werden. Wegen dieser Unerkennbarkeit des Urgrundes der Natur sind wir nicht im Stande, die Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit in ein und demselben Dinge zu begreifen und deshalb bleibt der Begriff eines Naturzwecks ein unerklärlicher. Wegen der Unerklärlichkeit dieses Begriffs kann auch der Begriff einer Technik der Natur niemals ein objektiver Grundsatz werden.

Der Begriff von einem Dinge, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zweckes als möglich vorstellen, ist mit dem Begriffe einer Zufälligkeit

desselben unzertrennlich verbunden, denn diese Existenz oder Form läßt sich alsdann nicht aus Naturgesetzen als nothwendig ableiten. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige, für den gemeinen Verstand ebensowohl wie für den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem außer der Welt existirenden, und zwar, um jener zweckmäßigen Form willen, verständigen Wesens. Beweist nun aber die Teleologie das Daseyn Gottes? Nein! sie beweist nur, daß wir uns die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntniß der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen können, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursache, eines Gottes, vorstellen.

Es entsteht jetzt die weitere Frage, wie wir auf den Begriff eines Naturzwecks kommen? worin er seinen Ursprung habe?

Da der Begriff von einem Naturzweck ein unerklärlicher ist, so ist er eine „Idee." Als solche gestattet er auch nur einen regulativen Gebrauch, d. h. er kann nicht als Erklärungsgrund dienen, sondern nur als Regel, nach der wir die vollständige systematische Einheit der Erfahrung annäherungsweise zu erreichen streben müssen. Aber die dieser Idee gemäße Folge (das Produkt selbst) ist doch in der Natur gegeben und wenn wir die Natur als ein nach Zwecken handelndes Wesen beurtheilen, so scheint der Gegenstand jener Idee gleichsam in

der Anschauung vor uns zu liegen. Dies scheint die Idee von einem Naturzweck zu einem konstitutiven Prinzip zu machen und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Das Unterscheidende liegt aber darin, daß gedachte Idee für die Urtheilskraft und nicht für den Verstand gilt; sie ist nicht eine Regel, welche die systematische Einheit der Gesetze, sondern die Anwendung derselben auf Gegenstände betrifft. Sie leitet die Anwendung des Verstandes überhaupt in der Reflexion über Dinge der Natur. Diese Idee entspringt also nicht aus dem innern Vermögen der Vernunft selbst, welche als das Vermögen der Prinzipien vollständige systematische Einheit durch die Verkettung der Schlußreihen an unsre Erkenntniß zu bringen strebt. Indem sie so die Vollständigkeit der Schlußketten unter Prinzipien zu erreichen sucht, bilden sich ihr, gemäß den Formen der Vernunftschlüsse, wodurch jene Schlußreihen selbst spezificirt werden, die transcendentalen Ideen, eben als die Prinzipien der absoluten Vollständigkeit der Erfahrung. Die Idee eines Naturzweckes dagegen entspringt nicht aus dem innern Wesen der Vernunft selbst, nämlich aus jener Handlung, welche schließend die Vollständigkeit der systematischen Form an unsre Erkenntniß bringt; sondern sie hat ihren Ursprung in einer Eigenthümlichkeit unsers (menschlichen) Verstandes und zwar in dem besondern Verhältniß desselben zur Urtheilskraft.

Unsere Urtheilskraft nämlich bedarf eines Gesetzes zur Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine. Da nun aber das Besondere in Ansehung des Allgemei-

nen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung dieses Besondern doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit fordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt); so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger Begriff seyn.

Unser Verstand ist ein diskursiver Verstand, d. h. ein Vermögen der Begriffe, dem das Besondere, nämlich die Arten der Gegenstände durch die Sinne gegeben werden, für den es also zufällig bleibt, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Im Gegensatz gegen diesen unsern Verstand kann man sich einen intuitiven denken, dem die Gegenstände seiner Erkenntniß nicht sinnlich gegeben werden, sondern der sie durch sich selbst erkennt. Ein solcher Verstand würde nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) gehen und es würde mithin jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Artbildungen mit den allgemeinen Gesetzen der Natur in ihm nicht angetroffen werden.

Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, daß in seiner Erkenntniß durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, mithin dieses von jenem nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in seiner Mannigfaltigkeit zur Einheit des Allgemeinen (dem Begriff und dem Gesetz) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umstän-

den sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Prinzip seyn muß.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, bei welchem wir uns diese Zusammenstimmung der Naturgesetze mit der Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er die Dinge unter Begriffen und Gesetzen erkennt. Er geht also in seiner Erkenntniß vom Analytisch-Allgemeinen zum Besondern. Die Mannigfaltigkeit dieses Besonderen kann er aber nicht aus den Gesetzen ableiten und er muß es daher von der Subsumtion der Anschauung unter den Begriff erwarten, wie sie zur Einheit des Verstandes zusammenstimmen werde. Die Verknüpfung der Theile zu einer bestimmten Form des Ganzen ist daher für einen solchen Verstand etwas sehr Zufälliges. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen, d. h. der Anschauung eines Ganzen als eines solchen zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; in dessen Vorstellung also die Zufälligkeit der Verbindung der Theile zur bestimmten Form des Ganzen nicht statt finden würde. Für einen solchen Verstand würde nicht der Zusammenhang der Theile die Form des Ganzen erst bilden, sondern umgekehrt die Form des Ganzen selbst würde den

Zusammenhang der Theile bestimmen. Ein solcher Verstand würde den objektiven Grund der Möglichkeit der Organisation erkennen; denn das Charakteristische der Organisation liegt ja eben in dem, daß in ihr als einem sich selbst Hervorbringenden und Erhaltenden das Ganze nicht nur durch seine Theile, sondern jeder Theil auch nur durch das Ganze besteht. Wollen wir uns dagegen die Möglichkeit der Theile als vom Ganzen abhangend vorstellen, so kann das nicht so geschehen, daß das Ganze selbst den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile, sondern nur daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze alsdann aber eine Wirkung seyn würde, dessen Ursache die Vorstellung jenes Ganzen wäre, das Produkt einer Ursache aber, die durch die Vorstellung ihrer Wirkung dieselbe hervorbringt, ein Zweck heißt; so folgt daraus, daß es bloß eine aus der besondern Beschaffenheit unsers Verstandes entspringende subjektive Betrachtungsweise ist, wenn wir die organisirten Formen der Materie nach dieser Art der Causalität und nicht der der Naturgesetze beurtheilen und daß dieses Prinzip nicht die Erzeugungsart solcher Dinge selbst, dieselben sogar als Erscheinungen betrachtet, erklären könne. Um die Erzeugung solcher Dinge, deren innere Möglichkeit die Idee von einem Ganzen voraussetzt, objektiv zu erklären, müßten wir die Naturgesetze selbst von höheren Gründen, wie etwa aus den Absichten des Welturhebers ableiten können, was für uns unmöglich ist. Da also durch unsern analytischen Verstand

die Selbstständigkeit der Naturgesetze bestimmt ist; so fallen für uns die mechanische und die teleologische Beurtheilung aus einander. Obwohl wir aber die Erzeugung organischer Gebilde mechanisch nicht erklären, sondern nur teleologisch beurtheilen können; so folgt hieraus doch noch nicht, daß die mechanische Erzeugung derselben schlechthin unmöglich sey. Gleichwohl würde sie es seyn, wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich anzusehen berechtigt wären. Denn da die Einheit der Form den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht; so würde alsdann diese Einheit lediglich die Einheit des Raumes seyn. Aber der Raum ist kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist), als Substrat zu denken: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur Statt finden. Wir müssen also den Grund jener für uns zufälligen Einheit der Form eines Ganzen bei den organischen Bildungen im übersinnlichen Substrat der Natur suchen. Da uns aber von diesem alle Einsicht abgeschnitten ist und wir nicht verstehen, wie in ihm die Möglichkeit einer Natur überhaupt gegründet ist; so können wir für jene Einheit der Form keine Erklärungsgründe aus der Natur schöpfen, sie bleibt in dieser zufällig und es ist nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

An ein und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien, das mechanische und teleologische, vereinigen. Denn wenn z. B. ein Grashalm durch die Mechanik der Natursachen hervorgebracht wird, so hat ihn kein architektonischer Verstand geformt; und umgekehrt, wenn er nur durch eine Causalität nach Zwecken möglich ist, so ist die plan- und absichtslos wirkende Mechanik der Natur nicht im Stande, ihn hervorzubringen. Beide Erklärungsarten schließen einander aus. Demungeachtet müssen beide in einem obersten Prinzipe zusammenhangen, weil das, was Naturzweck ist, auch zugleicherzeit Naturprodukt ist und als solches unter Mitwirkung des Mechanismus der Natur gebildet wird. Das Prinzip der Vereinbarkeit beider Erklärungsarten muß in Das, was außerhalb beiden, also auch außerhalb der Natur liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. h. in's Uebersinnliche gesetzt werden.

Wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, die der Erreichung dieser Zwecke dienen. Das Wirkungsgesetz dieser Mittel bedarf für sich keiner Voraussetzung eines Zweckes, es ist mithin mechanisch, kann aber doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen seyn. Die Mühle z. B. baut der Baumeister für einen bestimmten Zweck, sie selbst aber wirkt nach mechanischen Gesetzen fort und hat keine Vorstellung von dem, was sie hervorbringen soll. Wie nun die Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit mit einer Idee zusammenstimmen könne, durch die sie auf eine besondere Form eingeschränkt wird, für die sie selbst gar keinen

Grund enthält (wie das bei den Organismen der Fall ist), das begreift unsere Vernunft nicht, denn davon liegt der Grund im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sey, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen. Da nun der Grund der Vereinbarkeit der mechanischen und der technischen Wirksamkeit der Natur in dem liegt, was weder Mechanismus noch Zweckverbindung, sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist; so können wir beide Vorstellungsarten der Causalität der Natur nicht in eine zusammenschmelzen, sie fallen für unsere menschliche Vernunft getrennt aus einander und wir können sie nur durch die Unterordnung der Mechanik unter die Technik der Natur vereinigen; was nach dem transcendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur ganz wohl geschehen darf. Denn um ein organisches Wesen nur als Naturprodukt beurtheilen zu können, müssen wir den Mechanismus der Causalität nach Zwecken nothwendig beigesellen, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache. Diese Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie in einer Technik der Natur, wodurch wir nach der Verknüpfung der Endursachen die Vereinigung beider entgegengesetzter Prinzipien der Naturbeurtheilung als auf einen obersten Verstand gegründet, beurtheilen können, giebt den zusammenschließenden Gedanken für die Weltansicht, indem wir dadurch erst die volle Gesetzmäßigkeit für das Naturganze bekommen.

Wenn man fragt, wozu ein Ding da sey; so ist die Frage auf den Endzweck gerichtet. Diese Frage kann

man nicht gut umgehen. Denn da der Möglichkeit der organisirten Naturprodukte eine Idee zum Grunde liegt, so können wir auch die Existenz dieses Produktes nicht anders als Zweck denken. Wenn man nun aber die Natur durchgeht; so findet sich in ihr kein Wesen, welches als Naturding Endzweck der Schöpfung seyn könnte. Es öffnen sich dafür gleichsam zwei entgegengesetzte Betrachtungsweisen.

Die Abdachung des Bodens, der Lauf der Quellen und Flüsse, das Spiel der Winde mit den Luftschichten, der Kreislauf des Wassers in der Verdunstung — das ganze Leben der Erde scheint auf eine zweckmäßige Weise für die Erhaltung des Gewächsreichs eingerichtet zu seyn. Diese Pflanzen dienen mannigfachen Thiergeschlechtern zur Nahrung; die pflanzenverzehrenden Thiere erhalten wiederum die Raubthiere, und wenn man fragt: wozu sind diese da? so ist die Antwort: für den Menschen. So scheint der Mensch der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden zu seyn, in Bezug auf welchen alle Reiche der Natur in ein System nach Zwecken geordnet sind.

Man kann aber auch mit dem Ritter Linnée diese ganze Betrachtung umkehren und sagen: die Pflanzenfresser unter den Thieren sind da, um den wuchernden, Alles verdrängenden Pflanzenwuchs in Schranken zu halten; die Raubthiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen, und endlich der Mensch, damit er diese verfolge und verminderе und zwischen den schaffenden und zerstörenden Kräften der Natur ein gewisses Gleichgewicht herstelle. So würde der Mensch nur den Rang eines Mittels für die Erhaltung des Ganzen haben.

Ja, die Erfahrung scheint so gar der Vernunftmaxime geradezu zu widersprechen, daß der Mensch der Endzweck und die Krone der Schöpfung und für die Erhaltung seines Geschlechts Alles zweckmäßig in ein System geordnet sey. Denn sollte dies in der That der Fall seyn, so müßte vor Allem der Wohnplatz, auf dem wir uns befinden, die Spuren dieser Absichtlichkeit an sich tragen. Aber eine genauere Betrachtung dieser Grundlage aller organischen Bildungen zeigt uns keine andern als unabsichtlich wirkenden und sogar zerstörenden Kräfte. Land und Meer tragen in ihrem Schooße die Denkmäler alter mächtiger Verwüstungen; ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern haben ganz das Ansehen der Wirkung wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur.

Wenn aber einmal die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Causalität, nämlich einer absichtlich wirkenden Ursache angenommen wird; so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt, wie die organisirten Wesen, diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andre von der Natur gesetzt sind. Denn es muß alsdann in dem produktiven Verstande, der diese Formen hervorgebracht hat, auch einen objektiven Grund geben, der ihn zu Wirkungen dieser Art bestimmt hat. Dieser Grund wäre alsdann der Endzweck, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ein Ding nun, das seiner objektiven Beschaffenheit wegen nothwendig als Endzweck einer verständigen Ursach

existiren soll, muß von der Art seyn, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner andern Bedingung, als bloß seiner Idee abhängig ist. In der Natur, als Sinnenwesen, giebt es kein Ding, das bloß von seiner eigenen Idee abhängig wäre, denn in ihr ist jeder Bestimmungsgrund immer wiederum bedingt und es giebt in ihr keinen Zweck, der unbedingt wäre. Wir haben nur eine einzige Art Wesen, deren Wirkungsweise teleologisch, d. h. nach Zwecken und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach dem sie sich Zwecke ansetzen, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet. Dieser ist das einzige Naturwesen, an welchem wir eine übersinnliche Beschaffenheit, nämlich die Freiheit, und sogar das Gesetz dieser Causalität, sammt dem Objekte derselben, welches er sich als höchsten Zweck vorsetzen kann, nämlich das höchste Gut in der Welt erkennen können. Von dem Menschen, und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt, kann, als einem moralischen Wesen, nicht weiter gefragt werden: wozu er existire. Sein Daseyn hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; nur in ihm,

als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Zweckgesetzgebung anzutreffen, welche ihn allein fähig macht, ein Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.

Der Mensch ist also nicht bloß, wie alle organisirte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als der letzte Zweck zu betrachten, in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen. Die Erreichung dessen, was die Natur mit dem Menschen als Endzweck beabsichtigt, kann auf zweierlei Weise gedacht werden: entweder befördert die Natur selbst in ihrer Wohlthätigkeit die Zwecke des Menschen, oder sie macht ihn nur immer tauglicher und fähiger, seine eigenen Zwecke zu erreichen und sie dazu zu verwenden. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Kultur des Menschen seyn.

Allein das, was der Mensch Glückseligkeit nennt, kann unmöglich der letzte Zweck der Natur mit dem Menschen seyn. Denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse befriedigt zu werden; es giebt keine nothwendige Grenze der Erfüllung der Wünsche für den Menschen. Die Erfahrung zeigt offenbar, daß die Natur den Menschen nicht hervorgebracht habe, bloß um ihm wohlzuthun; ja, sie hat ihn so wenig zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, daß sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Thieren und dergl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier. Dazu kommt noch das Widersinnige der Anlagen in ihm, wodurch ihm in

der Gesellschaft allerlei Uebel bereitet werden. Als das einzige Wesen auf Erden, das Verstand hat und sich willkürlich Zwecke setzen kann, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, in diesem der letzte Zweck, aber nur insofern als er es versteht, den Naturdingen eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck seyn könne.

Dasjenige am Menschen, worin wir jenen **letzten Zweck** der Natur zu setzen haben, kann nun nicht in der Materie der Zwecke liegen, denn sie machen den Inbegriff der Glückseligkeit aus; es kann nur in der formalen, subjektiven Bedingung, nämlich der Tauglichkeit liegen, die Natur als Mittel für seine freien Zwecke zu gebrauchen. Das ist das Einzige, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt ist die **Kultur**. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck seyn, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat. Die Natur giebt dem Menschen allmälig immer größere Befähigung, seine Zwecke zu erreichen.

Dasjenige also, was die Natur in der Menschheit als Zweck verfolgt, gehört nicht dem Individuum, sondern der Gattung an. Die Geschicklichkeit der ganzen Menschengattung kann aber nur wachsen vermittelst der Ungleichheit unter den Menschen, da der größte Theil derselben die Nothwendigkeiten des Lebens besorgt und

die Arbeit für diejenigen mit übernimmt, welche die wesentlichen Stücke der Kultur, Kunst und Wissenschaft befördern sollen. Diese Ungleichheit unter den Menschen kann aber nur dann zur Erreichung des letzten Zwecks der Natur, nämlich zur Beförderung der Kultur führen, wenn der Abbruch der Freiheit der arbeitenden Klassen durch gesetzmäßige Gewalt geregelt wird. So ist die formale Bedingung, unter der die Natur ihre Endabsicht allein erreichen kann, die Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen unter Gesetzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt. Durch den Antagonismus der Kräfte in einer solchen Gesellschaft entwickelt die Natur die natürlichen Anlagen der Menschen. Für den dauernden Bestand einer solchen Gesellschaft wäre aber noch ein System aller Staaten nöthig, ein festes, gesellschaftliches Band, welches die Menschheit um das ganze Rund der Erde herum zu einem weltbürgerlichen Ganzen vereinigte. Dieses weltbürgerliche Ganze unter Rechtsgesetzen, dieses kosmopolitische Band für das ganze Menschengeschlecht wäre also das letzte Ziel der Kultur, zu dessen Auflösung die Natur den Menschen zwingt.

Wenn uns einmal Zwecke der Natur gegeben sind, so suchen wir nachher für dieselben einen Endzweck und für diesen dann das Prinzip der Causalität dieser obersten Ursache. Für organische Wesen nun können wir nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens uns den Grund nicht in innern Ursachen der Natur, sondern nur in einer Ursache der Natur selbst, sey es der ganzen Natur, sey es nur dieses Stückes derselben denken, so, als ob ein architektonischer Verstand die Machtvollkom-

menheit besitze, in die Natur einzugreifen und den Mechanismus derselben entweder ganz oder zum Theil seinen Zwecken dienstbar zu machen. Durch dieses Beurtheilungsprinzip können wir zwar den Ursprung solcher Naturdinge nicht erklären, aber es eröffnet uns doch eine Aussicht über die Natur selbst hinaus und giebt uns die Hoffnung, den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher zu bestimmen. Die teleologische Naturbeurtheilung, welche uns eine innere und äußere Zweckmäßigkeit und eine Zweckverbindung im Ganzen der Natur erkennen läßt, führt uns damit zwar auf die Annahme der Architektonik eines verständigen Welturhebers; allein sie reicht nicht aus, um den Begriff desselben als höchsten Künstlers zu bestimmen. Denn die Data dieser Bestimmung sind bloß empirisch. Die Erfahrung kann uns aber nicht berechtigen, einem Wesen mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu seiner Möglichkeit anzutreffen sind. So können wir den architektonischen Verstand, wie wir ihn an dem Leitfaden der Erfahrung kennen, nicht bis zum Begriff einer Gottheit erweitern. Andererseits finden wir erfahrungsmäßig auch so viel Zweckwidriges in den Verhältnissen der Dinge unter einander und selbst in den organischen Naturbildungen Mißgeburten, so daß wir in Verlegenheit gerathen, wenn wir dieses auf eine höchste verständige Weltursache beziehen wollen. Wir sind also nicht im Stande, Gott aus der Natur zu erkennen. Nur wenn ich die vollendete Kenntniß der Wirkung besäße, würde ich theoretisch durch Erfahrung vielleicht auf die Gottheit schließen können. Aber das würde in mir selbst Allwissenheit voraus-

setzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch obenein alle andern möglichen Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurtheilt werden müßte. Ja, es bliebe alsdann immer noch unausgemacht, ob jener architektonische Weltverstand überhaupt nach einer Endabsicht gearbeitet habe oder nicht, vielmehr nach einer gewissen Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, analog dem Kunstinstinkt der Thiere, die organisirten Formen hervorgebracht habe. Ich könnte alsdann zwar auf einen Kunstverstand, abrr auf keine Weisheit schließen. Um das Letztere zu können, müßte ich also offenbar den Endzweck der Natur theoretisch zu erkennen im Stande seyn. Den Endzweck lehrt mich aber nicht die Erfahrung kennen, sondern ihn bestimmt die Vernunft a priori. Man sieht also, daß eine Idee von dem höchsten Wesen, und zwar kraft der praktischen Vernunft, in uns schon a priori zum Grunde liege und daß diese Idee es ist, welche uns antreibt, die teleologische Vorstellung von dem Urgrund der Zwecke in der Natur bis zum höchsten Begriff einer Gottheit zu ergänzen.

So ist also die Physikotheologie nur eine mißverstandene physische Teleologie und diese letztere kann nicht durch sich selbst, sondern nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Prinzips theologisch bedeutsam werden.

Wenn man über das Daseyn der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt; so drängt sich unwiderstehlich das Urtheil auf, daß diese so kunstvoll eingerichtete Welt zu Nichts daseyn würde, wenn es in ihr nicht Menschen gäbe, d. i. daß ohne den Menschen

die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck seyn würde. Das Daseyn der Dinge in der Welt erhält aber auch nicht etwa dadurch seinen Werth, daß Jemand da ist, der sie betrachtet. Denn wenn das Daseyn der Dinge nicht auf einen Endzweck bezogen wird, so kann ihnen aus der bloßen Beschauung kein Werth erwachsen. Es ist auch nicht der Genuß, der Verbrauch der Dinge zu unserer Glückseligkeit, wornach wir jenen absoluten Werth schätzen; denn dadurch wird ebenfalls noch kein Endzweck bestimmt, in Bezug auf den allein jene Werthgebung stattfinden kann. Der Werth des Menschen besteht nicht in dem, was er von der Natur empfängt und genießt, sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, welchen er als ein mit Freiheit begabtes Wesen besitzt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Daseyn allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Daseyn der Welt einen Endzweck haben kann. Der Endzweck der Welt ist nun nicht ein Zweck, welcher innerhalb der Natur stattfindet; sondern er ist außerhalb derselben der letzte Zweck der Schöpfung selbst, d. h. der Bestimmungsgrund eines höchsten Wesens zur Hervorbringung der Welt.

Wir haben eine objektive und reale Zweckmäßigkeit der Natur kennen gelernt, welche uns nöthigt, einen künstlerisch bildenden Verstand über der Natur vorauszusetzen. Es giebt eine Zweckbeziehung in uns selbst a priori, welche moralisch ist. Da diese innere Gesetzmäßigkeit aber auf einer Selbstgesetzgebung des Sittengesetzes beruht, so bedürfen wir für dieselbe keiner verständigen

Ursache außer uns; so wenig als wir bei dem, was die geometrischen Eigenschaften der Figuren Zweckmäßiges für allerlei Kunstausübungen an sich tragen, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaus sehen dürfen. Aber es entsteht die weitere Frage, ob wir uns auch die Natur in Beziehung auf die innere moralische Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung als zweckmäßig vorzustellen berechtigt sind und ob wir deßhalb genöthigt sind, ein Prinzip über die Welt hinaus anzunehmen, durch welches die Zusammenstimmung der Natur mit dem Sittlichen in uns besteht. Nun ist es, wie wir gesehen haben, ein Grundsatz der Vernunft: wenn es überall einen Endzweck geben soll, so kann dieser kein anderer seyn, als der Mensch unter moralischen Gesetzen. Denn ohne vernünftige Wesen würde die Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hätte. Gäbe es zwar vernünftige Wesen, die aber ihren Werth bloß in ihr Verhältniß zur Natur, d. h. in ihr Wohlbefinden zu setzen im Stande wären, so gäbe es zwar relative Zwecke in der Welt, aber keinen absoluten Endzweck, weil das Daseyn solcher vernünftiger Wesen doch immer zwecklos seyn würde. Die moralischen Gesetze aber bestimmen einen Zweck ohne Bedingung, d. h. einen Endzweck und die Existenz einer Vernunft, die in ihrer eigenen Zweckgesetzgebung sich selbst das höchste Gesetz giebt, d. h. die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedin-

gung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung abzuhangen. Aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori einen Endzweck, dem nachzustreben es uns verbindlich macht; und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Es ist uns durch das Sittengesetz vorgeschrieben, das höchste Gut, das Weltbeste, zu befördern. Und dieses Weltbeste besteht in nichts Anderem, als in dem größten Wohl, der größten Glückseligkeit der Weltwesen nach den Graden ihrer Sittlichkeit. Wir müssen also an den Endzweck der Welt glauben, weil uns dessen Beförderung durch das moralische Gesetz geboten ist. In diesem Endzweck wird aber die Natur so vorgestellt, wie sie ihre Güter nach Würdigkeit vertheilt. Diese Zusammenstimmung der Natur mit der Sittlichkeit in uns kann nun nicht durch Natururſachen stattfinden, folglich müssen wir die Causalität eines Urwesens voraussetzen, welches nicht bloß unbeschränkter Gesetzgeber für die Natur, sondern auch gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke ist, d. h. wir müssen das Daseyn der Gottheit voraussetzen.

Jedes moralische Wesen muß also an das Daseyn Gottes glauben. Denn ohne diesen Glauben müßte es darauf völlig verzichten durch die Befolgung des moralischen Gesetzes das höchste Gut, das Weltbeste, befördern zu können. Ohne das Daseyn Gottes würde auch die treueste Erfüllung des moralischen Gesetzes nichts zu der Erreichung des Endzweckes der Schöpfung: der Beförderung der Glückseligkeit vernünftiger Wesen nach den

Graden ihrer Sittlichkeit, beizutragen im Stande seyn. Denn man denke sich einen rechtschaffenen Mann, der mit Resignation auf die ewigen Hoffnungen das moralische Gesetz thätig verehrt. Er verlangt von der strengen Erfüllung der Pflicht für sich keinen Vortheil weder für diese noch für eine andere Welt, uneigennützig will er nur das Gute stiften, welches ihm durch jenes heilige Gesetz geboten ist. Aber seine Macht der Naturgewalt gegenüber ist begrenzt; die fühllose Natur widerstrebt seinen Zwecken und stimmt nur bisweilen zufällig mit denselben zusammen. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist. Die Natur selbst verschont weder den Gerechten noch den Ungerechten und wirft Alle, die da glauben könnten, der Endzweck der Schöpfung zu seyn, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück, aus dem sie gezogen sind. Für einen solchen Wohlgesinnten bleibt also nur die Alternative, entweder gar nicht zu hoffen, daß er durch seine treue Pflichterfüllung das Weltbeste mit befördern könne, und mit der Richtigkeit des idealischen Endzwecks seine eigene sittliche Bestimmung für verfehlt anzusehen, oder um sich wenigstens von der Möglichkeit des vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Daseyn eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes anzunehmen. Wir müssen uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit es selbst das Innerste der Gesinnungen ergründen könne, als allmächtig, damit es die ganze Natur dem höchsten Zwecke unterwerfe, als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Ei-

genschaften vereinigt die **Weisheit**, die wesentliche Eigenschaft des moralischen Gesetzgebers ausmachen.

Man denke sich einen Menschen in dem Augenblicke der Stimmung zur moralischen Empfindung. Wenn ein solcher in den Umgebungen einer schönen Natur mit heiterer Freude sein Daseyn genießt, so wird er innerlich in sich eine Aufforderung fühlen, Jemand dafür dankbar zu seyn. Oder er sehe sich einandermal mit derselben Gefühlsstimmung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillig dargebrachte Opfer genügen kann und will, so wird es ihm vorkommen, als wenn er damit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht hätte. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte. Die Vorstellung eines gütigen Spenders der Gaben des Daseyns, eines gebietenden Oberherren und eines strafenden Richters, mit einem Worte, die Vorstellung einer moralischen, die Welt beherrschenden Intelligenz hängt unmittelbar mit jenen Gefühlen der **Dankbarkeit**, des **Gehorsams** und der **Demüthigung** zusammen, auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne die Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen. Es ist auch ganz vergeblich, noch Triebfedern hinter diesen moralischen Gefühlen herauszukünsteln, der Grund zu ihnen liegt in unserer moralischen Anlage selbst.

So liegt der Glaube an das Daseyn Gottes dunkel schon in den religiösen Gefühlsstimmungen, welche sich auf die Sittlichkeit in uns gründen. Der moralische Glaube Kant's gleicht mithin ganz jenem Glauben des Apostels Paulus, welcher durch die Liebe lebendig wird.

In der That steht jenes Schattenbild eines Gegenstandes im Hintergrunde jeder religiösen Gefühlsstimmung und wir kommen dazu durch die Verbundenheit der Gefühlsstimmungen mit den religiösen Grundgedanken, indem uns diese Gefühlsstimmungen die unmittelbar in unserm Geiste gegründeten Grundgedanken der religiösen Wahrheit wecken und bildlich beleben. Diese Gefühlsstimmungen, welche auf unserer sittlichen Anlage beruhen, hängen unmittelbar mit den religiösen Ideen auf's Engste zusammen und wir bringen diese letztern zu den erstern nicht erst durch einen Schluß oder in anderer Weise künstlich dialektisch hinzu.

Kants Lehre von der Technik der Natur ist der Schlußstein seiner Weltansicht. Der Begriff einer objektiven und realen Zweckmäßigkeit ist der oberste Ring, in welchem Naturwelt und die intelligible Welt unter moralischen Gesetzen in Einem zusammenhängen. Die Zweckgesetzgebung bringt die Natur mit den Anforderungen des Sittengesetzes in Einklang und macht das höchste Gut möglich. Die teleologische Naturbetrachtung läßt uns die ganze Natur als ein System der Zwecke erkennen, in welchem der Mechanismus nur die untergeordnete

Rolle eines Mittels und dienenden Werkzeugs spielt; sie führt uns dadurch auf den Begriff eines architektonischen Verstandes über der Natur als des höchsten Grundes der Einheit in der Natur. Dieser Begriff verbindet sich, eben weil er teleologisch ist, mit der ethikotheologischen Idee des höchsten Wesens und läutert sich dadurch zur Vorstellung der Gottheit.

Aber Kant's Ansicht von der Technik der Natur ist falsch; sie beruht auf einer physikalisch falschen Vorstellung von der Organisation. Er erklärt das organische Gebild ganz richtig für ein Ganzes, in welchem Alles wechselseitig Ursach und Wirkung ist. Der Organismus bildet sich durch die Einheit seines Lebensprozesses seine Organe selbst und durch die Zusammenwirkung aller seiner Organe besteht wiederum im gebildeten Organismus seine Lebenseinheit. Aber diese bestimmte Form eines Ganzen, welche die Lebenseinheit des Organismus bildet, hält Kant nur nach Zweckbegriffen für möglich, und darin liegt der Grundfehler seiner objektiven Teleologie. Denn jene Einheit des Lebensprozesses, wodurch die Form eines organischen Ganzen besteht, ist das Resultat der Formen der Wechselwirkung, und somit eine bloße Folge des Mechanismus der Natur. Schon das Planetensystem stellt sich als die geschlossene Einheit eines Ganzen dar, in welchem ein Kreislauf von Bewirkungen besteht, so daß nach gewissen Perioden das System durch seine innern Gegenwirkungen immer auf den frühern Zustand wieder zurückkehrt. Nachdem wir durch Laplace den Mechanismus des Planetensystems vollständig kennen gelernt haben, erscheint dasselbe als ein organisches Ganze,

In den physiologischen Theilen unserer Naturwissenschaft sind wir aber durch unsere mikroskopischen Beobachter und durch die empirischen Induktionen von Schwann und Schleiden so weit geführt worden, um einzusehen, daß die Zellenbildung, der Anfang aller Organisation, unter den Gesetzen der Krystallbildung erfolgt. In Folge dieser Entdeckung erscheint das organische Gebild nicht mehr als ein Kunstprodukt, sondern als ein bloß mechanisches Naturprodukt eben so wie der Krystall oder der Weltbau der Gestirne. Bei dem noch mangelhaften Zustande der Naturwissenschaften zu seiner Zeit konnte dies Kant nicht gewahr werden und so hat mit seiner Lehre von der Technik der Natur nicht allein seine Dialektik, sondern selbst seine Weltansicht einen Fehler bekommen, der seinen Einfluß ebensowohl auf seine Naturphilosophie wie auf seine Religionsphilosophie äußert. Seiner mathematischen Naturphilosophie fehlt nämlich die Morphologie, sie hält es noch für unmöglich, daß dereinst ein zweiter Newton mathematisch physikalisch ein Gesetz der Gestaltung entdecken könne. Seine Religionsphilosophie aber ist durch den Gang der teleologischen Betrachtung mit den schwerfälligen moralischen Beweisen belastet worden, in denen die Nachweisung dessen, wie wir zum Bewußtseyn der religiösen Ideen gelangen, mit einer dialektischen Begründung derselben verwechselt wird. Hätte Kant die feine psychologische Bemerkung, die er gegen das Ende seines Werks über den Zusammenhang der moralischen Gefühlsstimmungen mit den religiösen Ideen macht, weiter verfolgt, so würde er dadurch unmittelbar auf den Kern des religiösen Glaubens in uns geführt worden seyn und

würde dann eine der friesischen sehr verwandte Darstellung seiner religionsphilosophischen Ansichten erhalten haben.

Wir müssen also seine teleologische Auffassung der inneren Zweckmäßigkeit geradezu als einen Irrthum verwerfen und damit fällt auch seine Vorstellung von der Natur als einem Reiche der Zwecke, welche sich auf seine Ansicht vom Organismus als Naturzweck gründet. Kant bleibt indessen auch hier für seine Zeit immer noch ein großes, wenn auch vorübergehendes Verdienst. Er hat zuerst die Ansprüche der teleologischen Naturbetrachtung, welche zu seiner Zeit sehr anmaßend auftrat, beschränkt; er wies die nur subjektive Bedeutsamkeit der logischen Teleologie nach und zerriß ihren Zusammenhang mit der Theologie.

Es giebt in der That einen Kreis von Beurtheilungen in unserer Naturerkenntniß, in dem wir die Anwendung von Zweckbegriffen nicht vermeiden können und an dem Leitfaden dieses teleologischen Prinzips hat Cuvier mit bewundernswürdigem Scharfsinn die Gestalt und die Verschiedenheit im anatomischen Bau der vorweltlichen Thiere bestimmt. In diesen Kreis gehört nicht sowohl die Zweckmäßigkeit eines einzelnen Organismus, als vielmehr das Zusammenstimmen der Organisationen zum Gesammtleben der Natur. Dahin gehört z. B. die Zweckmäßigkeit des Auges für den Lichtprozeß. Wir bewundern die Künstlichkeit, mit der die Natur diesen Apparat für das Sehen gebildet hat. Die Hornhaut würde zum Bild auf der Netzhaut allein schon hinreichen, aber in der Krystalllinse ist überdies noch ein

Hilfsmittel der Achromasie und der Veränderung der Brennweiten gegeben. In jenen Kreis gehört ferner das Spiel der Insekten zwischen den Blumen, auf dem allein die Möglichkeit der Befruchtung gewisser Pflanzenarten beruht. Dahin gehören endlich die Kunsttriebe der Thiere. Dieses Zusammenstimmen der Organe mit äußern Verhältnissen, diese wechselseitige Abhängigkeit ganz verschiedenartiger Organismen von einander, kann gar nicht mehr nach hylologischen Prinzipien erklärt werden und gewinnt so das Ansehen einer Absichtlichkeit.

Wie entsteht wohl diese Täuschung der Urtheilskraft? Wäre die Geologie eine theoretische Wissenschaft aus konstitutiven Prinzipien, so würden wir alles dieses mechanisch zu erklären verstehen. Die organischen Bildungstriebe stünden dann als ein einzelnes Moment mit im Gesammtleben der Erde und wir würden in diesem Leben der Erde, in diesem großen Gesammtorganismus das Verhältniß der Bildungstriebe zu den andern physikalischen Prozessen begreifen. Da aber das nicht ist und nie werden kann, so entsteht hier ein eigener Kreis der Beurtheilung nach Zweckbegriffen. Kant charakterisirt das sehr gut durch den Ausdruck: „relative Supposition der Urtheilskraft." Objektiv ist nämlich kein pragmatisches Weltprinzip da, aber subjektiv bleibt mir doch die Voraussetzung eines solchen unvermeidlich. Wir versuchen es mit einem subjektiven Prinzip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Causalität nach Ideen, um uns da noch eine Gesetzlichkeit begreiflich zu machen, wo wir eine solche aus einem objektiven Naturgesetz nicht mehr ableiten können. So steht die Sache in der That. Kant sieht es

indessen etwas anders an, indem die ganze Ansicht mit seiner Auffassung des transcendentalen Idealismus zusammenhängt. Jedes Zweckgesetz gilt ihm nämlich nur in der Welt der Dinge an sich. Da wir aber hier nur mit Erscheinungen verkehren und nicht mit Dingen an sich, dennoch aber nach Zwecken und nicht nach Gesetzen urtheilen, so charakterisirt er es nicht als ein objektives, sondern als ein subjektives Prinzip.

7.

Die Dialektik.

Um die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft wie die Mathematik zu erheben, käme Alles darauf an, ihre Prinzipien und diese vollständig zu entdecken. Denn eine Wissenschaft, welche aus lauter rein vernünftigen Erkenntnissen besteht, beruht ganz auf ihren Prinzipien und wenn diese sämmtlich bekannt sind, so kann die Fortbildung der Wissenschaft zwar großen Schwierigkeiten unterliegen, aber sie kann niemals streitend seyn. In der Mathematik sind die Prinzipien das mit axiomatischer Klarheit unmittelbar Einleuchtende. Die philosophischen Prinzipien dagegen sind so versteckt, daß aller Streit in der Philosophie eigentlich der Streit um ihre Prinzipien ist. Wer im Stande wäre, diese Prinzipien zu entdecken, der würde dadurch der philosophischen Wahrheit eine ebenso feste Begründung geben, als sie die Geometrie des Euklid besitzt und damit das Ende der Geschichte der Philosophie herbeiführen.

Kant ist nun in der Geschichte der Philosophie derjenige, welcher diese große Entdeckung wirklich gemacht hat. Um hierzu zu gelangen, mußte er aber zuvor die materiale philosophische Erkenntniß aus dem Ganzen unserer reinvernünftigen Erkenntniß sondern und mit wissenschaftlicher Bestimmtheit sowohl von der mathemati-

schen Erkenntniß, wie von der bloß formalen philosophischen unterscheiden. Seine großen dialektischen Entdeckungen lassen sich deshalb nach folgenden Hauptpunkten bezeichnen:

1) Entdeckung des Unterschieds analytischer und synthetischer Urtheile. Dadurch erhält er ein Prinzip der Unterscheidung der Logik von der Metaphysik.

2) Die Entdeckung der reinen Anschauung giebt ihm ein eben solches Prinzip für die Trennung der Philosophie von der Mathematik.

3) Die Entdeckung des transcendentalen Leitfaden giebt ihm nun ein wissenschaftliches Prinzip der Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe selbst.

4) Die Entdeckung des transcendentalen Schematismus zeigt ihm, wie wir von den Grundbegriffen zu den Grundsätzen der Philosophie gelangen; und

5) Die Entdeckung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe läßt ihn die Quelle aller metaphysischen Irrthümer erkennen.

Alle diese Entdeckungen treten aber bei ihm im Gefolge der Frage auf: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? In dieser Frage vereinigt er alle philosophischen Räthsel unter Einen allgemeinen Gesichtspunkt und giebt der alten Schulfrage nach der Möglichkeit nothwendiger Wahrheiten den schärfsten Ausdruck. Diese Nothwendigkeit gewisser Wahrheiten in unserer Erkenntniß ist das größte Räthsel der Philosophie. Es war schon in der griechischen Geschichte der Philosophie klar geworden, daß diese Nothwendigkeit nicht in der Sinnesanschauung, welche immer zufällig bleibt, sondern im

Denken ihren Ursprung habe. Platon hatte gezeigt, daß die nothwendige Erkenntniß eine Erkenntniß aus lauter Begriffen durch Begriffe sey. Aber wie ist eine reine Erkenntniß bloß aus Begriffen möglich? Hume hatte die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß zweifelhaft gemacht. Er bewies, daß, wenn man mit Locke voraussetze, wir empfangen alle unsere Vorstellungen durch die Sinne und die Erkenntniß entstehe durch die Verbindung dieser Vorstellungen, es der Vernunft unmöglich sey, eine solche Verbindung aus Begriffen, d. h. a priori zu denken. Denn, wenn dies der Fall seyn solle, schloß er, so müsse in dem Begriffe des einen Dinges auch schon der Begriff seiner nothwendigen Verbindung mit einem andern Dinge liegen. Es müsse z. B. in dem Begriffe des Sonnenscheins der Begriff von der Erwärmung des Steines oder in dem Begriff der irdischen Schwere auch schon der Begriff von dem Falle des Mondes gegen die Erde liegen. Da dies nun nicht Statt findet, so folgert er daraus, daß jene Verbindung auf keinem Begriffe, sondern bloß auf dem Gesetz der Association beruhe, und daß die daraus entspringende Nothwendigkeit nur eine subjektive Nothwendigkeit, d. h. Gewohnheit sey, welche man fälschlich für eine objektive aus Einsicht halte.

Man könnte sagen, daß Hume den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile a priori dunkel gefühlt, aber nicht klar habe finden können. Er fordert nämlich, daß der Grund der nothwendigen Verbindung zweier Vorstellungen zum Urtheil schon im Begriff des Subjekts liege, d. h. daß sie nach dem bloßen Satze des

Widerspruchs stattfinde oder daß alle Erkenntniß aus bloßen Begriffen aus analytischen Urtheilen bestehe. Aber analytische Urtheile sind nur leere Formeln der Wiederholung, mit denen keine neuen Wahrheiten gewonnen werden. Alle gehaltvollen Wahrheiten können wir uns bloß durch synthetische Urtheile erwerben. Und wenn es synthetische Urtheile a priori giebt, so erkennen wir durch diese neue Wahrheiten nicht aus der Erfahrung, sondern aus bloßen Begriffen. Die Möglichkeit solcher Urtheile setzt offenbar voraus, daß unabhängig vom Subjekt und Prädikat in der Vernunft selbst Begriffe von nothwendiger Verbindung liegen, auf denen die Verknüpfung des Subjektsbegriffs mit dem Prädikatsbegriff im Urtheil beruht. Die größte Schwierigkeit liegt also darin, zu erklären, nicht etwa, wie wir uns durch Begriffe schon gegebene Wahrheiten deutlich machen können, sondern wie uns durch Begriffe völlig neue Wahrheiten gegeben werden können, d. h. in der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori.

Daß es aber wirklich synthetische Urtheile a priori in unserer Erkenntniß gebe, bewies Kant aus einem unwiderleglichen Faktum: daß die Mathematik aus lauter synthetischen Urtheilen a priori besteht — eine Thatsache, welche nicht konstatirt werden konnte, bevor man nicht den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen überhaupt aufgefunden hatte. Von dieser Thatsache ausgehend gab Kant in seinen Prolegomenen eine Entwickelung der dialektischen Hilfsmittel der Philosophie, welche als ein Meisterwerk der Analyse philosophischer Begriffe unübertroffen da steht. Allein, obschon man

Kant das Verdienst zugestehen muß, die metaphysischen Formen der Dialektik vollständig entdeckt zu haben, so ist er in der psychologischen Erklärung derselben doch nicht ebenso glücklich gewesen. Diese psychologische Ergänzung der Kritik hat erst später Fries hinzugefunden. Unter jenen dialektischen Hilfsmitteln nun ist das entscheidend wichtigste der transcendentale Leitfaden und die Grundlage desselben ist die Aufzählung der Urtheilsformen. Allein diese erscheint bei Kant nur wie ein induktorisch gefundenes Faktum. Auch hier hat Fries zuerst gezeigt, wie sich dieselben vollständig aus der Natur des Urtheils ableiten lassen. Ich gebe deshalb hier eine kurze Uebersicht über die Hauptpunkte der Dialektik und ihren Zusammenhang so, wie durch die vereinigten Arbeiten von Kant und Fries dieser Gegenstand jetzt fehlerfrei vor uns liegt und ich schließe mich bei dieser Darstellung möglichst genau an Kant's Gedankengang in den Prolegomenen an.

1) Das Eigenthümliche der metaphysischen Erkenntniß und der Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile.

Jede Erkenntniß, als Wissenschaft dargestellt, hat etwas ihr Eigenthümliches. Dieses Eigenthümliche kann theils in dem Gegenstande liegen, mit dem sie sich beschäftigt, theils in den Erkenntnißquellen, theils in der Erkenntnißart. Metaphysische Erkenntniß ist nicht physische, sondern metaphysische, d. h. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntniß. Daraus folgt, daß die Quellen einer metaphysischen Erkenntniß nicht empirisch seyn können: ihre Prinzipien, d. h. ihre Grundbegriffe und Grundsätze können nicht aus der Erfahrung geschöpft seyn. Da sie nun weder aus äußerer noch innerer Erfahrung entspringen kann, so muß die reine Vernunft ihre Quelle seyn. Mithin ist metaphysische Erkenntniß Erkenntniß a priori. Erkenntniß a priori ist nun auch die reine Mathematik. Daher muß sie zum Unterschied von dieser reine philosophische Erkenntniß heißen. Man kann aus dem, was soeben über die Quellen mathematischer und metaphysischer Erkenntniß ausgemacht worden ist, die wichtige Wahrheit erkennen, daß, obzwar alle menschliche Erkenntniß mit der Sinnesanschauung anfange, doch nicht alle aus dieser entspringe.

Metaphysische Erkenntniß muß lauter Urtheile a priori enthalten, gemäß ihres Ursprungs aus reiner Vernunft. Jedes Urtheil ist seinem Inhalte nach entweder

erläuternd, d. h. analytisch, oder die Erkenntniß erweiternd, d. h. synthetisch. Analytische Urtheile prädieiren von einem Gegenstand Etwas, was schon im Subjekt des Urtheils, wenn auch dunkel, mit gedacht war. Hingegen synthetische Urtheile sagen von einem Gegenstande Etwas aus, das nicht schon in dem Begriff desselben als Merkmal enthalten ist. Das Prinzip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs. Denn in analytischen Urtheilen wiederhole ich bloß den schon gegebenen Gehalt der Erkenntniß, nur unter einer anderen Form, so nämlich, daß ich das, was ich in dem Inhalte eines Begriffs vereinigt denke, jetzt in seine Merkmale auseinanderlege. Nach dem Satze des Widerspruchs nämlich kann ich einem Subjekte jedes Prädikat beilegen, welches demselben nicht widerspricht. Von einer Vorstellung nun, die als Merkmal zum Inhalte des Begriffs selbst gehört, versteht es sich von selbst, daß dieselbe dem Begriffe nicht widerspreche. Man kann also nach dem bloßen Satze des Widerspruchs ein Merkmal von seinem Begriff prädieiren. Die Möglichkeit der analytischen Urtheile beruht also ganz auf dem Satze des Widerspruchs. Aber dieser ist auch, wie man hieraus ersieht, für sich nur ein Prinzip der Wiederholung meiner Gedanken unter einer andern Form und kein Prinzip für das Gegebenwerden neuer Wahrheiten selbst. Alle analytischen Urtheile sind deshalb auch Urtheile a priori. Denn das Merkmal eines Begriffs kann ohne Widerspruch von demselben nicht verneint werden.

Synthetische Urtheile müssen zwar dem Satze des Widerspruchs gemäß seyn, aber sie können nicht daraus

entspringen. Sie müssen also aus einem andern Prinzip abgeleitet werden. Welches ist nun das Prinzip der synthetischen Urtheile? Synthetische Urtheile sind

1) alle Erfahrungsurtheile,

2) alle mathematischen.

Daß Erfahrungsurtheile insgesammt synthetisch sind, ist leicht klar. Denn wären sie das nicht, so wären sie analytisch und mithin Urtheile a priori und keine Erfahrungsurtheile.

Mathematische Sätze sind jederzeit Urtheile a priori, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen. In mathematischen Urtheilen wird einem gegebenen Begriffe ein Prädikat mit Nothwendigkeit beigelegt. Aber dieses Prädikat liegt nicht in dem Begriffe selbst unmittelbar, sondern hängt ihm nur vermittelst einer hinzukommenden Anschauung an. In dem Begriffe des rechtwinkligen Dreiecks liegt keineswegs der Begriff von der Gleichheit des Quadrats der Hypothenuse mit den Quadraten der beiden Katheten, sondern dieser wird erst gefunden durch Konstruktion dieser Begriffe. Die mathematische Erkenntniß entspringt also nicht aus Begriffen, sondern aus der Konstruktion der Begriffe. Die Sätze dieser Wissenschaft können also auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. h. analytisch entstehen, sondern nur aus der Anschauung abgeleitet werden, die dem Begriffe zu Grunde liegt; sie sind daher insgesammt synthetisch.

Wie ist es nun mit den metaphysischen Urtheilen bewandt? Metaphysische Erkenntniß geht über die Erfahrung hinaus; ihr Gehalt liegt jenseits der Erfahrung. Also muß Metaphysik zum Gehalt der Erfahrung einen

neuen Gehalt liefern, der nicht in der Erfahrung liegt. Nun geben uns analytische Urtheile gar keinen neuen Gehalt. Daher müssen eigentlich metaphysische Urtheile insgesammt synthetisch seyn. Der Inhalt der Metaphysik muß also aus synthetischen Urtheilen a priori bestehen und diese müssen reine philosophische Erkenntniß enthalten, d. h. solche, die nicht durch Anschauung, sondern durch bloße Begriffe begründet wird.

Bisher haben wir die Beschaffenheit der Metaphysik und ihrer Erkenntnisse bloß aus dem problematischen Begriffe dieser Wissenschaft entwickelt. Damit ist aber die Frage noch nicht entschieden, ob es auch wirklich eine solche Wissenschaft gebe oder nur geben könne. Dieser Frage können wir uns offenbar bei der Erfahrung sowie bei der Mathematik überheben. Denn daß es Erfahrungsurtheile giebt, ist sinnesanschaulich klar, daß es mathematische Urtheile giebt, ist ebenso unmittelbar anschaulich klar. Aber daß es auch synthetische Urtheile a priori aus bloßen Begriffen gebe, ist kein so unmittelbar einleuchtendes Faktum, sondern muß erst kritisch konstatirt werden.

Obschon wir nun nicht annehmen dürfen, daß Metaphysik wirklich sey; so können wir doch sagen, daß gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben seyen, nämlich reine Mathematik und Naturwissenschaften. Wir haben also einige unbestrittene synthetische Erkenntnisse a priori. Wenn wir nun fragen, wie diese möglich seyen (nicht ob sie möglich seyen), so dürfen wir vielleicht hoffen, aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen

ableiten zu können. Wir gehen also von gegebenen Thatsachen aus und suchen von diesen die Gründe ihrer Möglichkeit kritisch, d. h. durch eine prüfende Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens zu erforschen.

Die Möglichkeit analytischer Urtheile läßt sich aus dem Satze des Widerspruchs einsehen. Die Möglichkeit synthetischer Urtheile a posteriori wird leicht aus der Natur der Erfahrung begriffen. Denn Erfahrung ist nichts Anderes, als eine Zusammenfügung (Synthesis) von Wahrnehmungen und deren Möglichkeit beruht auf der Sinnesanschauung. Es bleibt uns also nur noch der Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori zu untersuchen übrig. Denn diese beruhen auf einem andern Prinzipe, als dem Satze des Widerspruchs oder der Sinnesanschauung. Die Hauptfrage der Kritik ist daher:

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Diese Frage enthält das Problem der Vernunft selbst. Denn die Lösung dieses Problems giebt die Antwort auf die Frage: wie Erkenntniß aus reiner Vernunft möglich sey. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns an die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft wenden. Diese zeigen uns die Gegenstände in der Anschauung. An dieser anschaulichen Erkenntniß können wir die Wahrheit der Erkenntniß a priori in concreto, d. h. ihre Wirklichkeit nachweisen, indem wir zeigen, daß die Erkenntniß a priori mit dem Gegenstande übereinstimmt, daß sie sich wirklich an dem Gegenstande findet. Von der Wirklichkeit derselben wird alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit fortgegangen.

2) Die reine Anschauung.

Wir stellen also zuerst die Frage: wie ist reine Mathematik möglich?

Mathematik ist eine Erkenntniß, die apodiktische Gewißheit, d. h. Nothwendigkeit bei sich führt. Mathematik beruht also nicht auf Erfahrungsgründen, sondern auf reiner Vernunft. Sie ist überdieß durch und durch synthetische Erkenntniß. Die Möglichkeit (das Vorhandenseyn) einer solchen Erkenntniß setzt irgend einen Erkenntnißgrund a priori voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch seine Wirkungen offenbart.

Mathematik leitet ihre Erkenntniß aus der Anschauung und nicht aus Begriffen ab. Mathematische Erkenntniß ist daher jederzeit intuitiv und nicht diskursiv. Ohne Anschauung kann die Mathematik um keinen Schritt vorwärts kommen. Es ist aber auch nicht die Sinnesanschauung, aus welcher die Mathematik ihre Erkenntnisse schöpft. Denn jede Sinnesanschauung ist zufällig und empirisch. Mathematik dagegen stellt ihre Begriffe in der Anschauung a priori dar, d. h. mit Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit. Die Anschauung, aus welcher die Mathematik ihre Erkenntnisse schöpft, kann also nicht empirisch, sie muß mithin eine reine Anschauung oder eine Anschauung a priori seyn. Die erste Bedingung für die Möglichkeit der Mathematik ist daher eine reine Anschauung, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen, d. i. konstruiren kann. Könnten wir diese reine Anschauung

und ihre Möglichkeit ausfindig machen, so erklärte sich daraus leicht, wie die synthetischen Urtheile a priori der Mathematik möglich sind. Denn sowie wir durch die Sinnesanschauung unsern Begriff von einem Gegenstande synthetisch erweitern, indem wir durch die empirische Anschauung neue Prädikate an dem Gegenstande kennen lernen, die in dem Begriff von demselben noch nicht enthalten sind; so wäre es auch mit der reinen Anschauung der Fall, nur mit dem Unterschiede, daß jene nur bei der empirischen Beobachtung eines wirklichen Gegenstandes stattfindet, diese dagegen vor jeder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich mit dem Begriffe verbunden ist. Weshalb die synthetischen Urtheile a posteriori nur das aussagen können, was wir zufällig in der Sinnesanschauung antreffen, die synthetischen Urtheile a priori dagegen das, was in der reinen Anschauung nothwendig angetroffen werden muß.

Anschauung a priori ist also eine solche, welche man vor der Anschauung des wirklichen Gegenstandes hat, in der man etwas von dem Gegenstande anschaulich erkennt, noch bevor man ihn beobachtet hat. Allein hier scheinen sich die Schwierigkeiten zu häufen. Denn nunmehro entsteht die Frage: wie ist es möglich, etwas a priori anzuschauen? Anschauung ist die unmittelbare Erkenntniß von der Wirklichkeit des Gegenstandes. Sie hängt also ab von der Gegenwart des Gegenstandes, und der einzelne wirkliche Gegenstand wird durch die Sinne gegeben. Ursprüngliche Anschauung a priori soll hingegen stattfinden ohne Gegenwart des Gegenstandes, noch bevor der Gegenstand selbst

von uns sinnesanschaulich erkannt wird. Wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen? Das scheint unmöglich. Wäre unser erkennender Geist, wie es Locke vorstellte, nur eine tabula rasa, die ohne alles Zuthun und eigene Thätigkeit nur von außen her ihre Vorstellungen erhielte; so wäre allerdings keine Anschauung a priori möglich. Denn was dann in dem Gegenstande enthalten sey, könnte ich nur wissen, wenn er mir selbst schon durch die Sinne gegeben wäre. Wenn aber der Geist die Gegenstände seiner Erkenntniß nicht bloß passiv empfängt, sondern wenn die Anschauung wirkliche Thätigkeit ist, so ist es auch möglich, gewisse allgemeine und nothwendige Bestimmungen der Gegenstände anschaulich zu anticipiren. Denn wenn die Anschauung eine wirklich angeregte Geistesthätigkeit ist; so ist zwar ihre wirkliche Anregung zufällig und hängt von äußern Bedingungen ab, aber die Form ihrer Aeußerung ist von diesen unabhängig und nur durch die Natur des erkennenden Geistes bestimmt. Es ist also nur dadurch möglich, daß die Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes, d. h. vor der sinnesanschaulichen Erkenntniß desselben vorhergehe und als Erkenntniß a priori stattfinde, daß schon durch die Form unserer Sinnlichkeit gewisse anschauliche Vorstellungen als Grundvorstellungen bestimmt sind, welche also nicht aus der einzelnen wirklichen sinnlichen Anregung, sondern aus der Form der Erregbarkeit selbst entspringen. Was ist nun das, was nicht durch eine einzelne wirkliche Sinnesanschauung, sondern durch die Form unserer Sinnlichkeit vorgestellt wird? Allen Gehalt, d. h. die Materie aller

Anschauung haben wir nur unter den Bedingungen äußerer Anregung vermittelst der Sinneswerkzeuge durch wirklich angeregte Anschauungsthätigkeit. Der Gegenstand der reinen Anschauung kann also nicht die Materie der Empfindung, er muß mithin die Form seyn, unter welcher alle Gegenstände nothwendig angeschaut werden müssen. Es kann aber auch nicht die Form des Objekts seyn. Denn diese ist für uns immer zufällig und wir könnten sie nur durch Beobachtung an dem Gegenstande selbst, mithin nur durch sinnliche Wahrnehmung kennen lernen. Mithin muß es eine nothwendige Form geben, welche als ein anschauliches Gesetz, d. h. als eine Form der Anschauung schlechthin sogar die Bedingung der Möglichkeit aller Gegenstände enthält und welche, indem sie die Dinge und ihre Formen erst möglich macht, vor dem Gegebenseyn der Dinge selbst vorhergehen muß. Also nur die Form der sinnlichen Anschauung ist es, wodurch wir a priori etwas von den Dingen anschauen können. Daraus folgt: daß Urtheile, die bloß diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und giltig sind und umgekehrt, Anschauungen a priori können niemals andere Dinge, als Gegenstände unserer Sinne betreffen *).

---

*) Ich glaube hier den Fehler der kantischen Darstellung vermieden zu haben, ohne dem Gange seiner Erörterungen untreu geworden zu seyn. Kant sagt: Anschauung a priori, d. h. Anschauung des Gegenstandes, welche dem Gegenstande selbst vorhergeht, sey nur dadurch möglich, daß sie nichts Anderes enthalte, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekte allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von

Hier entsteht nun die weitere Frage: giebt es in unserer Erkenntniß solche Formen, welche a priori an-

Gegenständen afficirt werde. Diese Wendung des Ausdrucks ist zweideutig. Denn man kann ihn auch so verstehen, als ob die Form der Sinnlichkeit eine wirkliche Vorstellung sey, als ob die Form der Sinnlichkeit der Gegenstand der reinen Anschauung sey. Allein die Form der Sinnlichkeit wird nicht angeschaut, sondern Raum und Zeit, welche Vorstellungen aus der Form der Sinnlichkeit entspringen. Raum und Zeit sind nicht die Form der Sinnlichkeit in meinem Subjekte, sondern objektiv die Formen der Sinnesanschauung. Die Verhältnisse sind hier so: reine Anschauung ist die Erkenntnißweise, Raum und Zeit ihre Gegenstände, die Form der Sinnlichkeit die Erkenntnißquelle. Denn die Form der Sinnlichkeit ist nichts Anderes, als das mathematische Anschauungsvermögen. Kant unterscheidet nicht scharf zwischen der Erkenntnißquelle (der psychologischen Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß) und dem Gegenstande (der Erkenntniß a priori selbst). Er wird hier schon durch den Fehler des transcendentalen Vorurtheils geirrt, zufolge dessen er den Inhalt der transcendentalen Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, die Formen der Erkenntniß a priori mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit im menschlichen Geiste verwechselt. Die letztern liegen in den beharrlichen und unveränderlichen Thätigkeiten der Geistesvermögen und sind die Quellen der erstern. Die menschliche Vernunft ist eine erregbare Selbstthätigkeit. Die einzelnen Anregungen ihrer Selbstthätigkeit sind vorübergehend und wechselnd, aber in allen diesen angeregten Thätigkeiten erscheint die permanente und identische selbstthätige Grundthätigkeit, welche durch die Form der Erregbarkeit bestimmt ist. Aus der einzelnen sinnlichen Erregung entspringt die Erkenntniß des einzelnen Wirklichen, aus der Form der Erregbarkeit entspringen die Erkenntnisse a priori.

Die Frage nach der Möglichkeit der Anschauung a priori gehört, genau genommen, nicht mehr zur Nachweisung des That-

geschaut, allen Gehalt der Sinnesanschauung erst möglich machen und welche sind sie? Wenn wir nun von allem Gehalt der empirischen Anschauung abstrahiren,

bestandes, also nicht zur Grundlegung, sondern schon zur Kritik. Dort wird sie aber in der Theorie der Vernunft beantwortet durch die Nachweisung, wie sie wirklich ist. Also ist die Frage nach der Möglichkeit derselben schon mißlich, ebenso als wenn ich in der Naturgeschichte fragen wollte, wie Aepfel und Birnen möglich sind, anstatt zu fragen, wie sie wirklich sind. Kant hätte die Frage in der Naturgeschichte des menschlichen Erkennens offenbar aus dem Vermögen beantworten sollen, aus dem die reine Anschauung entspringt und nicht aus dem Verhältniß meiner Erkenntniß zum Gegenstande. Ich habe die reine Anschauung dadurch, daß in der transcendentalen Apperception alle einzelnen sinnlichen Erregungen in der Form der Erregbarkeit zusammenfallen und daß mir diese formale Bestimmung der materialen Apperception anschaulich, auf der Stufe des innern Sinns, zum Bewußtseyn kommt. Man ersieht daraus, daß in der That die Form der Sinnlichkeit, wie es Kant nennt, das mathematische Anschauungsvermögen selbst ist. Aber dieses ist als Form der Sinnlichkeit keine besondere Form der Receptivität, welche in unserer Vernunft isolirt neben der Form der Spontaneität stände, so wie es Kant wollte. Diese Isolirung hat er erhalten, indem er alle Erkenntniß nur so auffaßt, wie sie vor dem Bewußtseyn erscheint. Dadurch tritt ihm Anschauen und Denken ganz geschieden aus einander und er wird nicht gewahr, daß er mit beiden nur das Eine und Gleiche beobachtet. Da auf diese Weise die unmittelbare Erkenntniß seiner Beobachtung gänzlich entschlüpft; so fehlt ihm ein Prinzip der Vereinigung von Anschauung und Denken in unserer Erkenntniß und Receptivität und Spontaneität tritt ihm geschieden aus einander. Das Letztere besonders noch deßhalb, weil er die Spontaneität der Erkenntniß von der Willkürlichkeit der Reflexion nicht losbekommen kann.

so bleibt uns nichts übrig als die anschaulichen Verbindungsformen, in denen Alles, was ist, sich befindet und geschieht, d. h. der Raum und die Zeit. Von beiden Vorstellungen läßt sich nachweisen, daß sie Anschauungen a priori sind. Diese beiden Vorstellungen sind Anschauungen und keine allgemeinen Begriffe. Denn ihr Gegenstand ist ein einzelner, auch wird er nicht durch Merkmale vorgestellt, sondern er ist unmittelbar in der Vorstellung derselben gegeben. Es giebt nur einen Raum und eine Zeit. Denn alle Räume und Zeiten sind nur Theile dieses einen Raumes und dieser einen Zeit. Alles, was wir anschauen, schauen wir im Raum und in der Zeit an; Raum und Zeit sind aber keine Merkmale, durch welche wir Gegenstände denken.

Beide Vorstellungen sind aber reine Anschauungen a priori. Wir können von Allem abstrahiren, was im Raume und in der Zeit ist, aber von ihnen selbst können wir nicht mehr abstrahiren. Versuchen wir das, so bleibt uns nichts, als die bloße Idee übrig von einem Dinge, das nirgendwo und nirgendwann existirt, das also niemals für uns ein Gegenstand der Erkenntniß werden kann. Raum und Zeit können auch durch die Sinnesanschauung nicht gegeben seyn, sondern sie sind nothwendige Vorstellungen a priori, die der Sinnesanschauung vorhergehen und dieselbe erst möglich machen. Alle Körper, welche wir sinnesanschaulich erkennen, sind ausgedehnte und gestaltete Gegenstände. Ausdehnung und Gestaltung ist aber nur durch den Raum möglich. Ebenso ist das Geschehen, d. h. die kontinuirliche Succession der Begebenheiten nur durch die Zeit möglich. Sie

sind also Bedingungen der Möglichkeit für alle Gegenstände der Sinnesanschauung, d. h. sie sind ein anschauliches Gesetz für alle Dinge, die von uns anschaulich erkannt werden können. Sie sind daher nothwendig und können folglich nicht sinnesanschaulich erkannt werden. Denn die Sinnesanschauung kann uns nur die Wirklichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit ihrer Gegenstände erkennen lassen. Raum und Zeit sind überdieß unendlich. Wäre der Weltraum nicht unendlich; so wäre er durch Etwas begrenzt, was selbst nicht Raum wäre. Dieses Etwas kann aber nirgends existiren, weil es nicht im Raume, sondern gänzlich außer demselben sich befinden und dennoch ein Gegenstand möglicher Anschauung seyn müßte. Der Raum ist schlechthin unbegrenzbar, und weder Erfahrung, noch ein Begriff kann ihm jemals eine wirkliche oder nothwendige Grenze bestimmen. Das Unendliche kann aber nicht durch die Sinnesanschauung gegeben werden, da diese letztere jederzeit endlich ist. Wir treffen hier also auf das merkwürdige Verhältniß in unserer Erkenntniß, daß ein Gegenstand der Anschauung, nämlich der reinen Anschauung zugleich ein nothwendiges Gesetz ist. Denn dieser Gegenstand ist die nothwendige Form, unter der uns allein Gegenstände durch die Sinnesanschauung gegeben werden können.

In der That sind Raum und Zeit auch diejenigen Anschauungen, welche die Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen zu Grunde legt. Alle Erkenntnisse der Mathematik sind anschaulich und dennoch nothwendig. Durch Konstruktion, d. h. durch Darstellung unserer Begriffe in reiner Anschauung, mithin in einer

anschaulichen Erkenntnißweise a priori lernen wir das Grundgesetz des Raumes, das Gesetz seiner drei Dimensionen, sowie alle abgeleiteten Gesetze räumlicher Ausbreitung kennen. Wenn wir einen Punkt in einer bestimmten festen Richtung sich fortbewegen lassen, so erhalten wir die Konstruktion von der geraden Linie und die Vorstellung von der ersten Dimension, der Dimension der Länge. Drehen wir dann diese Linie um einen ihrer Endpunkte, so konstruiren wir die Fläche und bekommen die Vorstellung von der zweiten Dimension, der der Richtung. Drehung der Fläche um eine feste Axe giebt uns die geometrische Körpergestalt und mit dieser die dritte Dimension. Damit ist aber auch der Gegenstand ganz und vollständig erschöpft; alle seine Dimensionen sind durchlaufen. Denn Drehung des Körpers giebt kein neues geometrisches Gebild mehr, welches von Linie, Fläche und Körper verschieden wäre, sondern nur Bewegung des Körpers. Wir bringen durch diese Konstruktion den Raum und seine drei Dimensionen nicht hervor, sondern umgekehrt setzen diese Konstruktionen den Raum mit seinen Dimensionen schon als gegeben voraus: wir bringen nur das in der Anschauung Liegende zum deutlichen Bewußtseyn durch die Konstruktion unserer Begriffe. Unsre Konstruktion zeigt uns ein nothwendiges geometrisches Gesetz dreierlei möglicher Konfiguration zu Linie, ebener Figur und körperlichem Gebild und der Grund der Möglichkeit dieser dreifachen Konfiguration liegt in den drei Abmessungen des Raumes. Erst durch die dritte Dimension schließt sich der Gegenstand vollständig zum Ganzen. Dies zeigt sich uns auch an jenen drei

möglichen geometrische Konstruktionsweisen wieder. Linie und Fläche sind für sich unbegrenzt, erst das körperliche Gebild umschließt den Raum vollständig. Der Raum selbst ist ein körperlicher Raum, d. h. er hat drei Dimensionen. Daher ist auch außer der Konstruktion von Linie, Fläche und Körper eine vierte Konstruktion unmöglich. Dieser so beschaffene Raum enthält in sich die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Zeichnung, welche wir nur immer entwerfen können, und indem wir unsere Begriffe mit Zeichnung und Messung in dem Raume ausbreiten, erwerben wir uns nach und nach alle Kenntnisse der Geometrie.

Man könnte vielleicht einwenden, daß der Raum als solcher eine Vorstellung in abstracto und deßhalb eine allgemeine abstrakte Vorstellung, d. h. ein Begriff sey. Allein es läßt sich auf das Unzweideutigste darthun, daß der Raum keine problematische und abstrakte Vorstellung, kein Begriff, sondern ein wirklicher Gegenstand der Anschauung ist.

Wenn zwei Figuren auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung ist es oft ganz anders bewandt. Zwei Körpergebilde können völlig gleich und ähnlich, und dennoch an sich selbst so verschieden seyn, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern seyn können. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen, wenn gleich die Zahl und Größe der Windungen durch-

aus gleich wären. Zwei sphärische Dreiecke von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich und ähnlich seyn und dennoch werden sie incongruent seyn. Ungeachtet der völligen innern Uebereinstimmung in der Anordnung und Lage der einzelnen Theile gegen einander, ist doch noch eine innere Verschiedenheit beider Dreiecke da, die sich nicht denkend bestimmen läßt, die auf keinem Begriff beruht, die sich nur durch das äußere Verhältniß im Raume kund giebt und nur angeschaut werden kann. Nichts kann einer menschlichen Hand ähnlicher und in allen Stücken gleicher seyn, als ihr Bild im Spiegel. Und dennoch kann dieses Spiegelbild nicht an die Stelle des Urbildes gesetzt werden. Denn wenn diese eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke. Aus diesen Beispielen geht hervor, daß es völlig ähnliche und gleiche und doch incongruente Räume giebt. Aus dieser Thatsache läßt sich zeigen: daß eine körperliche Gestalt nicht lediglich durch die Anordnung und die Lage ihrer Theile gegen einander vollständig bestimmt werde, sondern daß noch überdem eine Beziehung auf den Raum selbst hinzukomme. Obwohl diese Beziehung auf den Raum selbst nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann, so giebt sie sich doch durch diejenigen Unterschiede der Körper kund, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen. Diese Anordnung der Theile eines körperlichen Gebildes nicht relativ gegen einander, sondern in Bezug auf den Raum außer ihm und somit gegen den Raum selbst, fassen wir durch den Begriff von „Gegend“ auf. Ort ist eine bestimmte

Stelle im Raum. Hat man ein zusammenhängendes System von Oertern, so bezeichnet man dieses mit dem Begriff der Lage. Hier kommt nämlich außer den einzelnen Stellen im Raume noch die Richtung hinzu, welche jeder Ort gegenseitig gegen jeden andern hat. Bei allem Ausgedehnten nun ist die Lage seiner Theile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Theile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer demselben, und zwar nicht auf dessen Oerter, weil das nur eine Verschiedenheit der Lage, d. h. eine äußere und keine innere Verschiedenheit begründen würde, sondern auf den ganzen Raum als eine Einheit betrachtet, von der eine jede Ausdehnung nur wie ein Theil angesehen werden muß. Die Lagen der Theile des Raumes in Beziehung auf einander setzen also die Gegend schon voraus. Die Lage besteht nur in der gegenseitigen Anordnung der Oerter zu einander, aber die Gegend wird bestimmt durch die Anordnung des ganzen Systems dieser Lagen zu dem Weltraume selbst. Durch die Lage stellen wir uns die Theile einer körperlichen Gestalt gegen einander im Raume vor, aber vermittelst des Begriffs der Gegend stellen wir uns dieselbe Gestalt als einen integrirenden Theil des ganzen Raumes selbst vor. Lage bezeichnet also ein Verhältniß der Dinge im Raum, Gegend ein Verhältniß derselben zum Raume. Lage ist Ort bezogen auf Richtung, Gegend ist Ort bezogen auf den Raum selbst. Verschiedene Theile ein und desselben Ganzen können recht wohl eine innere Verschiedenheit haben. Aber ein bloßer Unterschied in den Oertern kann

nur die Lage verändern. Veränderung der Lage aber giebt nur äußere Verschiedenheiten, denn hier kommt es nur auf das Verhältniß der Theile zu einander an, ihr Verhältniß zum Ganzen bleibt gleichgiltig. Die Verschiedenheit der Figuren im Raume ist ein Unterschied der Konfiguration. Aber abgesehen von aller Konfiguration können wir schon an dem Weltraum selbst und zwar an diesem, als ein und demselben Ganzen, verschiedene Stücke oder Seiten unterscheiden, und diese Unterschiede sind es, welche wir uns durch die Gegenden im Raume vorstellen. Aus diesen Erörterungen erhellt, daß die Gegend den Raum unmittelbar als ein Ganzes der Anschauung voraussetze.

Mit dieser Vorstellung vom Raume als einem Ganzen, welches unmittelbar als solches angeschaut wird, hängt auf's Innigste zusammen, wie wir uns im Raume orientiren. Dieser Begriff des Sichorientirens ist ursprünglich aus der Geographie entlehnt und bedeutet, aus dem Aufgangspunkte der Sonne die Weltgegenden bestimmen. Nachher ist er übergetragen auf die Mathematik und bedeutet da ganz allgemein die Bestimmung der Gegenden im Raume überhaupt. Wie orientiren wir uns nun im Raume? In dem körperlichen Raume lassen sich, wegen seiner drei Abmessungen, drei und nur drei Ebenen denken, die einander sämmtlich rechtwinklich durchschneiden. Da wir nun Alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so kommt es, daß wir von dem Verhältniß dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Ge-

genden im Raume uns zu bilden. Die Fläche, worauf die Länge unsers Körpers senkrecht steht, heißt horizontal und diese Horizontalfläche giebt den Grund des Unterschieds der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieser Horizontalebene können zwei andere senkrecht stehen, die sich zugleich rechtwinklich durchschneiden. Die eine dieser Vertikalebenen theilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften und giebt den Grund des Unterschieds der rechten und linken Seite ab. Die dritte, welche auf dieser senkrecht steht, bestimmt den Unterschied der Gegenden, die wir durch vorn und hinten bezeichnen. Einige Philosophen haben gemeint, daß auf diese Weise, wie wir uns im Raume orientiren, der Raum selbst zuerst erkannt werde. Aber man begreift leicht, daß die Bestimmung der Gegenden im Weltraum den Raum selbst schon als gegeben, d. h. als erkannt voraussetze.

Alle räumlichen Verhältnisse, die wir am Himmel und auf Erden unabhängig von der Bestimmung der Gegenden erkennen, sind nur Lagen der Gegenstände unter einander. Bei einem solchen System von Lagen ist die Stellung und Einzeichnung desselben in den ganzen wirklichen Weltraum noch unbestimmt. Diese Bestimmung kömmt erst hinzu, wenn das System der Lagen gegen die Weltgegenden orientirt wird. Es muß also noch eine äußere Beziehung für jenes System hinzukommen, nämlich die auf den Raum außer ihn und zwar diesen als ein Ganzes vorausgesetzt, um die räumlichen Bestimmungen vollständig zu machen. Eine Sternkarte zeigt uns die Lage der Sterne unter einander ebenso wie der

gestirnte Himmel selbst, allein wir können sie nur dann mit dem Himmel vergleichen, wenn sie gegen die Weltgegenden richtig gestellt ist. Die Weltgegenden sind, wie man hieraus ersieht, Bestimmungen am Raum selbst, denn wie man seinen Ort auch verändert, Ost und West, Nord und Süd bleiben unverrückt im Raume liegen.

Auf demselben Grunde beruht nun auch die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher und doch incongruenter Räume. Die rechte Hand zeigt von der linken eine Verschiedenheit, welche nicht in einer Verschiedenheit der Lage besteht. Die Figur nämlich, welche die eine begrenzt, kann die andere unmöglich einschließen, man mag sie drehen und wenden, wie man will *). Diese Figuren sind nicht in Rücksicht ihrer Lage, sondern an und für sich selbst verschieden. Die Verschiedenheit, die hier stattfindet, muß also auf einem innern Grunde beruhen. Dieser innere Grund der Verschiedenheit kann aber nicht in einer verschiedenen Art der Verbindung der Theile unter einander bestehen; denn die Art der Verbindung der Theile unter einander, das Gesetz der Zeichnung ist für beide Hände dasselbe: jeder Finger hat in Bezug auf alle andern ganz dieselbe Lage in der einen wie in der andern; aber die Anordnung des Ganzen in Beziehung auf den Raum selbst findet in der einen und in der andern nach verschiedenen Gegenden hin statt, in der einen nach rechts, in der andern nach links. Jene innere Verschiedenheit beruht also nicht auf den Gesetzen der Zeichnung, sondern auf jener Ei-

*) Es ist unmöglich, den rechten Handschuh an der linken Hand anzuziehen.

genschaft des Raumes, welche den Unterschied der Gegenden in demselben möglich macht und diese Eigenschaft könnte der Raum nicht besitzen, wenn er nicht selbst ein Gegenstand der Anschauung wäre, d. h. wenn er nicht unabhängig von den Figuren und Lagen in ihm eine eigene Wirklichkeit besäße.

Wäre der Raum weiter nichts, als das äußere Verhältniß der neben einander befindlichen Theile der Materie, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige seyn, den diese Hand einnimmt. Da nun aber zwischen der rechten und linken Hand kein Unterschied in dem Verhältniß der Theile derselben unter einander stattfindet; so könnte jene Hand ebensowohl die rechte als linke seyn, d. h. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.

Die Bestimmungen des Raumes können also keine Folge von der Lage der Theile der Materie gegen einander seyn, sondern umgekehrt muß die Lage eine Folge von jenen Bestimmungen des Raumes seyn. Die Wirklichkeit des Raumes und aller seiner Bestimmungen muß also vorausgegeben seyn, ehe Lagen, d. h. Anordnungen der Oerter in ihm bestimmt werden können. Dadurch ist es allein möglich, daß die Figuren der Körper innere Unterschiede zeigen können, die sich nicht auf das gegenseitige Verhältniß der einzelnen Theile, sondern einzig und allein auf den ganzen und ursprünglichen Raum beziehen. Denn nur durch ihn ist das Verhältniß körperlicher Dinge möglich, und da dieser ganze und ursprüngliche Raum kein Gegenstand der äußern Empfin-

bung, oder der Sinnesanschauung, sondern ein Gegenstand der reinen Anschauung und somit eine Grundvorstellung ist, die jene zuerst möglich macht, so kommt es, daß wir das, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nicht durch Sinnesanschauung unmittelbar wahrnehmen, sondern nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern erkennen können. *) Man ersieht daraus: daß der Weltraum unabhängig von dem Daseyn aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine selbstständige Wirklichkeit habe. Dieser Raum ist aber auch derselbe, welchen der Geometer allen seinen anschauenden Urtheilen zum Grunde legt. Es ist mithin der Raum des Geometers kein Geschöpf der Phantasie noch ein Produkt der Abstraktion, sondern er besitzt eine unbestreitbare empirische Realität.

---

*) Gauß ist, wie ich aus Grunert's Archiv der Mathematik Th. 6. Heft 3. S. 237 sehe, auf dieselbe Bemerkung geführt worden. Er sagt sehr treffend: „Der Unterschied zwischen rechts und links ist, sobald man vorwärts und rückwärts in der Ebene, und oben und unten in Beziehung auf die beiden Seiten der Ebene einmal (nach Gefallen) festgesetzt hat, in sich völlig bestimmt, wenn wir gleich unsre Anschauung dieses Unterschiedes andern nur durch Nachweisung an wirklich vorhandenen materiellen Dingen mittheilen können."

Gauß macht hierzu noch die Anmerkung: „Beide Bemerkungen hat schon Kant gemacht, aber man begreift nicht, wie dieser scharfsinnige Philosoph in der erstern einen Beweis für seine Meinung, daß der Raum nur Form unserer äußern Anschauung sey, zu finden glauben konnte, da die zweite so klar-

Ich will, daß der Raum sammt seinen drei Dimensionen ein Gegenstand der Anschauung ist, noch an einem Fall erörtern, der mir dafür besonders geeignet scheint und der durch den Irrthum eines der größten Geometer merkwürdig ist. Um die Wahrscheinlichkeit zu ermitteln, ob die Kometen, wie die Planeten in ihrem Laufe an eine bestimmte Zone gebunden, oder ob sie über den ganzen Himmel gleichmäßig verstreut sind, zählt Laplace die Neigungen der bekannten Kometenbahnen von 0° bis 45° und von 45° bis 90°, d. h. er vergleicht die Anzahl dieser Bahnen in der obern und in der untern

---

das Gegentheil, und daß der Raum unabhängig von unserer Anschauungsart eine reelle Bedeutung haben muß, beweiset." Dieser Vorwurf beruht nur auf einem Mißverständniß. Gauß beachtet nämlich nicht den Unterschied, den Kant zwischen der empirischen und transcendentalen Realität des Raumes macht, und wird deshalb nicht gewahr, daß er ganz das Nämliche behauptet, was Kant auch sagt. Der Letztere bestreitet nur die transcendentale Realität des Raumes, die empirische dagegen giebt er zu. Denn nach ihm ist ja der Raum die wirkliche Form der äußern Sinnesanschauung, d. h. die wirkliche anschauliche Form des Zugleich- und Nebeneinanderseyns der Dinge außer uns. Er behauptet also, gerade so wie Gauß, die Wirklichkeit dieser Form, d. i. die „reelle Bedeutung des Raums." Wenn er aber weiter eben diesen Raum für das Wesen der Dinge an sich verwirft, so steht dies auf einem andern Blatte. Der Raum kann recht gut an sich Nichts und dennoch etwas Wirkliches außer uns seyn. Das Erstere, wenn man ihn nach seiner transcendentalen, das Letztere, wenn man ihn nach seiner empirischen Realität betrachtet. Wenn man aber diesen doppelten Gesichtspunkt der Betrachtung übersieht, dann wird die Behauptung freilich widersinnig.

Hälfte des Quadranten. Allein dies giebt keine richtige Abzählung durch den ganzen Raum. Es steht hier noch ein geometrisches Gesetz dahinter, welches eine andre Art zu zählen bestimmt und das Laplace ganz übersehen hat. Man errichte nämlich auf der Ebene jeder Kometenbahn ein Perpendikel und verlängere dasselbe bis an die Himmelskugel, alsdann theile man das Firmament durch eine mit der Ekliptik parallele Ebene so, daß die Kugelzone der Kugelkappe gleich wird und nun vergleiche man die Menge der Perpendikel, welche auf die Oberfläche der Zone treffen, mit derjenigen, welche auf die Fläche der Kappe fallen. *) Woher stammt nun dieses

*) Nennt man den Halbmesser der Kugel r, die Fläche der Zone F, ihre Höhe h und ebenso die Fläche der Kappe F', ihre Höhe h'; so ist nach bestimmten Sätzen der Geometrie die Kugel

$$F = 2hr\pi \text{ und}$$
$$F' = 2h'r\pi.$$

Zieht man ferner an einen beliebigen Punkt der gemeinschaftlichen Grenze der Zone und der Kappe einen Radius und nennt den Winkel, welchen derselbe mit der Grundebene (hier der Ekliptik) macht α, so ist $h = r \cdot \sin. \alpha$ und $h' = r \cdot \sin. \text{vers.} (90 - \alpha)$. Nun soll $F = F'$, d. h.

$$r \cdot \sin. \alpha \cdot 2r\pi = r \cdot \sin. \text{vers.} (90 - \alpha) \cdot 2r\pi$$

seyn, folglich muß

$$\sin. \alpha = \sin. \text{vers.} (90 - \alpha) = 1 - \cos. (90 - \alpha) = 1 - \sin. \alpha$$

seyn. Es ist also

$$2 \sin. \alpha = 1 \text{ und folglich } \sin. \alpha = \tfrac{1}{2},$$

$\frac{1}{2}$ ist aber bekanntlich $= \sin. 30°$.

Ich muß daher statt der Neigung ihr Complement nehmen und dieses von 0° bis 30° und von 30° bis 90° zählen. Es kommt also hier nicht auf die Neigung der Bahn, sondern auf die Lage des Pols der Bahn im Weltraum an.

Gesetz? Es gründet sich unmittelbar auf die Anschauung des Raums und zwar des Raumes selbst als eines Ganzen und nicht etwa blos auf die Anschauung einer Figur in ihm. Denn ob ich schon vermittelst der Geometrie der Kugel mir dieses Gesetz deutlich mache, so würde ich doch nicht wissen, daß die Durchzählung des ganzen Raums nach diesem Gesetz vorgenommen werden muß, wenn ich nicht den Raum selbst anschauen könnte. Es wird hier nämlich nach der Gegend gefragt, in der die Kometenbahnen liegen, d. h. man soll die Lage dieser Bahnen nicht relativ gegen einander, sondern vielmehr die Lage des ganzen Systems aller Kometenbahnen gegen den Raum selbst bestimmen; was nicht möglich seyn würde, wenn der Raum nicht selbst ein Gegenstand der Anschauung wäre. Laplace's Art zu zählen würde nur planimetrisch in der Ebene (die man dann immer noch nach Belieben drehen und wenden könnte), aber nicht stereometrisch für alle drei Dimensionen des Raumes gelten. Daß aber hier die Geometrie der Kugel und nicht die Geometrie des Kreises die Art der Abzählung bestimmen müsse, sehe ich dem Gegenstande meiner Anschauung, d. i. dem Raume, unmittelbar ab.

---

3. Der transcendentale Leitfaden.

Mathematische Erkenntniß ist Erkenntniß aus der Konstruktion der Begriffe. Philosophische Erkenntniß dagegen ist Erkenntniß aus bloßen Begriffen, also diejenige, deren wir uns nur durch das Denken bewußt werden können. Die mathematische Erkenntniß entspringt aus der Darstellung ihrer Begriffe in reiner Anschauung, die philosophische aus Begriffen selbst*). Die nothwendigen Gesetze der Mathematik erkennen wir zwar auch denkend, aber hinter den Urtheilen des denkenden Verstandes steht hier jederzeit eine Anschauung, aus welcher der Verstand schöpft und in welcher seine Demonstrationen fortlaufen. Hinter den philosophischen Urtheilen

*) Das, was wir z. B. von dem Oktaeder wissen, d. h. unsre Erkenntniß dieses geometrischen Körpers, schöpfen wir nicht aus dem Begriffe des Oktaeders, sondern aus der Konstruktion dieses Begriffs, also aus der Anschauung des Gegenstandes. Wir könnten uns eben so gut den Begriff von einem regulären Siebenflächner bilden, aber dieser Begriff würde uns zu keiner geometrischen Erkenntniß führen. Und warum wohl nicht? Weil er sich nicht konstruiren läßt. Der Begriff eines Heptaeders ist zwar ein logisch ganz richtiger Begriff, aber dieser Begriff hat keinen Gegenstand, was man eben aus der Unmöglichkeit seiner Konstruktion ersieht. Die Mathematik muß, weil sie es größtentheils mit selbstgemachten Begriffen zu thun hat, jederzeit die Realität derselben erst darthun, d. h. sie muß nachweisen, daß sich diese Begriffe auch in der Anschauung darstellen lassen. Die Philosophie dagegen bildet sich ihre Begriffe nicht beliebig durch Zusammensetzung von Merkmalen, sondern sie erhält dieselben durch Zergliederung unserer Erkenntniß.

dagegen stehen nur Begriffe. Die philosophische Erkenntniß setzt also Begriffe voraus, die nicht von den Gegenständen der Anschauung abstrahirt sind und sich überhaupt in keiner Anschauung darstellen lassen, sondern einzig und allein im reinen Denken uns zum Bewußtseyn kommen. Könnten wir alle diese Begriffe nach einem festen wissenschaftlichen Prinzipe ausfindig machen, so hätten wir eine vollständige Tafel der metaphysischen Grundbegriffe und diese wäre der erste Schritt zur Lösung unsers Problems. Eine solche Tafel verschafft uns der transcendentale Leitfaden — die schönste und wichtigste Entdeckung Kant's.

Alle unsre Erkenntniß ist entweder anschauliche oder gedachte Erkenntniß, d. h. unsre Erkenntniß kommt uns entweder in der Anschauung oder im Denken zum Bewußtseyn. Das Denken geschieht vermittelst der Begriffe. Begriff ist die Vorstellung eines Merkmals, welches vielen Dingen gemeinschaftlich zukommt, d. h. er ist eine allgemeine Vorstellung in abstracto gedacht. Für sich ist er also eine von der Erkenntniß abgesonderte Vorstellung, eine Vorstellung, welche mit der Erkenntniß in keinem Zusammenhange mehr steht, folglich ist er eine problematische Vorstellung. In dem Begriffe selbst wird noch nichts erkannt, aber es kann durch ihn erkannt werden, wenn ich ihn Gegenständen als Merkmal beilege. Dies geschieht im Urtheil. Im Urtheil wird der Begriff zum Erkenntnißgrund von Gegenständen. Ich kann Jemanden gleich eine Erkenntniß von einem ihm unbekannten Dinge geben, dadurch, daß ich ihm einen Begriff nenne, der dem Dinge als Merkmal zukommt.

Jemand hört z. B. von den Termiten, ihren kunstvollen Bauten, ihren geselligen Einrichtungen, ihren weiten Wanderungen und Kriegszügen, — aber er weiß nicht, was das für Wesen sind, von denen solche seltsame Dinge erzählt werden. Sage ich ihm nun: Termiten sind Ameisen, so erfährt er auf einmal, daß diese Wesen Thiere sind und wie sie aussehen, er weiß nun schon Alles das von ihnen, was in dem Begriff der Ameise liegt. Dieser Begriff dient ihm also zum Erkenntnißgrund für das ihm vorher unbekannte Wesen der Termiten. Der Begriff wird also dadurch zum Erkenntnißgrund für Dinge, daß ich ihn als Prädikat im Urtheil mit der Vorstellung von Gegenständen verbinde. Wir kommen daher zu dem wichtigen Satze: die gedachte Erkenntniß, d. h. die Erkenntniß durch Begriffe besteht im Urtheil. Die abstrakten und problematischen Vorstellungen werden im Urtheil wiederum zur Erkenntniß verbunden. Das Urtheil unterscheidet sich also wesentlich dadurch von dem Begriffe, daß dieser nur eine problematische, jenes dagegen eine assertorische Vorstellung ist. Der Begriff ist ein Instrument des Denkens, das Urtheil dagegen ein Instrument der Erkenntniß. Daraus ergiebt sich die Erklärung: das Urtheil ist die Erkenntniß durch Begriffe. Man erklärt gewöhnlich das Urtheil für die Vorstellung des Verhältnisses zweier Begriffe. Aber diese Erklärung ist zu weit, denn sie paßt auch auf die Vergleichungsformel und die Disjunktion. Das Wesentliche des Urtheils liegt darin, daß es dem Verstande Erkenntniß zum Bewußtseyn bringt, daß es die Form einer behauptenden, d. h. assertorischen Vorstellung hat.

Aller Gehalt im Urtheil, d. h. die Materie des Urtheils, ist aus der Anschauung entlehnt. Denn die Begriffe sowohl des Subjekts als des Prädikats stammen aus ihr: sie bilden sich durch den Schematismus der Einbildungskraft nach den Gesetzen der Abstraktion und des unbestimmt Werdens der Erinnerungen aus anschaulichen Vorstellungen. Das einzig Neue und Eigenthümliche, was der Verstand aus sich selbst über das anschaulich Gegebene im Urtheil zur Erkenntniß hinzubringt, ist die logische Form des Urtheils. Wessen sich der denkende Verstand daher in der gedachten Erkenntniß irgend mehr bewußt wird, als in der Anschauung, das kann er nur mit Hilfe der logischen Formen des Urtheils erkennen; und umgekehrt, Dasjenige, dessen sich der Verstand durch die logischen Urtheilsformen bewußt wird, liegt nicht in der Anschauung. Nun ist metaphysische Erkenntniß gedachte synthetische Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen, d. h. eine Erkenntniß nicht nur durch Begriffe, sondern sogar aus Begriffen, also eine Erkenntniß, die gar nicht aus der Anschauung stammt, die vielmehr nur aus Begriffen selbst entspringt. Diese Begriffe, auf denen die metaphysische Erkenntniß ruht und denen alle Anschaulichkeit abgeht, können uns daher nur durch die logischen Formen des Urtheils zum Bewußtseyn kommen. In allen metaphysischen Urtheilen ist zufolge ihrer Apriorität das Prädikat mit dem Subjekt nothwendig verbunden. Diese Nothwendigkeit der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat findet auch in den analytischen Urtheilen statt. Aber in den analytischen beruht diese nothwendige Ver-

knüpfung schon auf dem Subjektsbegriff, in den metaphysischen dagegen auf einer nothwendigen Verbindungsform, d. h. auf einer Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, welche erst durch das Urtheil beobachtet wird. Wir können also so sagen: allen synthetischen Urtheilen a priori liegt eine Form der Verbindung, d. h. eine Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen zu Grunde und diese ist entweder anschaulich oder nicht anschaulich. Ist sie anschaulich, so ist sie eine figürliche Synthesis in reiner Anschauung, ist sie nicht anschaulich, so kann sie nur durch einen Begriff gedacht werden und dieser Begriff muß uns durch eine logische Urtheilsform zum Bewußtseyn kommen. Da nun aus diesen Begriffen die metaphysische Erkenntniß entspringt, so sind sie metaphysische Grundbegriffe oder, wie sie Kant nennt, Kategorieen.

Hätten wir also eine vollständige Tafel aller logischen Urtheilsformen, so könnten wir an diesen auch alle metaphysischen Grundbegriffe oder Kategorieen aufzählen. Diese Tafel können wir aber aus der Natur des Urtheils leicht ableiten. Im Urtheil sollen Gegenstände durch die Unterordnung unter Begriffe erkannt werden. Also gehört nothwendig dreierlei zum Urtheil: 1) die Vorstellung von Gegenständen; 2) ein Begriff und 3) die Verbindung von beiden, d. h. die Unterordnung des erstern unter den letztern. Die Vorstellung von Gegenständen nennt man das Subjekt des Urtheils, den Begriff das Prädikat und die Art der Unterordnung oder die Verbindungsweise von Subjekt und Prädikat die Kopula. Rücksichtlich der bloßen Form des Denkens kommt also an

jedem Urtheil in Betracht die Form des Subjekts, die Form des Prädikats und die Form der Kopula. Die Form des Subjekts bestimmt die Quantität oder die Größe des Urtheils, die Form des Prädikats die Qualität oder die Beschaffenheit desselben und die Form der Kopula die Relation oder das Verhältniß des Urtheils.

Zu diesen drei logischen Momenten kommt nun noch ein viertes hinzu, welches nicht aus den Verhältnissen der Vorstellungen im Urtheil, sondern aus dem Verhältniß des Urtheils selbst zur Erkenntniß entspringt. Ein Urtheil ist nicht unmittelbar gegeben, wie die Anschauung, sondern es muß erst gefällt werden. Da wir nämlich im Urtheil Gegenstände nicht unmittelbar, sondern vermittelst Merkmalen von ihnen, d. h. durch Begriffe erkennen, so ist das Urtheil eine mittelbare Vorstellungsweise, welche noch eine Begründung fordert. Es kommt daher zu jenen drei Momenten noch eine Form der Giltigkeit des Urtheils überhaupt oder ein Moment der Modalität hinzu.

Welches sind nun aber, nach diesen vier Momenten betrachtet, die logischen Formen jedes möglichen Urtheils und wie erhalten wir dieselben? Da im Urtheil durch Begriffe erkannt wird, so muß die Form der Begriffe und überhaupt die Form der Abstraktion sowie deren Verhältnisse zu einander, auch dem Urtheil seine möglichen Formen bestimmen. Demgemäß können wir die logischen Urtheilsformen durch alle vier Momente hindurch aufstellen.

1) Quantität oder die Formen des Subjekts im

Urtheil. Das Subjekt enthält die Vorstellung von Gegenständen. Man soll nämlich im Urtheil nicht bloß allgemeine Vorstellungen denken, sondern man soll einsehen, wie Gegenstände durch allgemeine Vorstellungen bestimmt sind. Im Subjekt des Urtheils darf daher kein Begriff, d. h. keine allgemeine Vorstellung, sondern es müssen Gegenstände gedacht werden. Aber wie kann ich Gegenstände denken? Das macht sich durch die Bezeichnung des Subjekts im Urtheil. Ich weise entweder durch ein Nomen proprium oder durch ein Pronomen demonstrativum oder personale direkt auf Gegenstände der Anschauung hin oder ich denke sie als im Umfange eines Begriffes stehend und im letztern Falle bezeichne ich entweder die ganze oder die getheilte Sphäre. Durch die Bezeichnung wird also angedeutet, daß ich nicht den Begriff selbst als eine allgemeine Vorstellung, sondern die Gegenstände seiner Sphäre denke. Die Bezeichnung bildet daher die Form des Subjekts. Wenn ich z. B. sage: Sophokles war ein Dichter, so nenne ich unmittelbar einen Gegenstand der Anschauung. Wenn ich dagegen sage: Alle Menschen sind sterblich oder Einige Menschen sind taubstumm, so denke ich die Gegenstände, über die ich urtheile, ohne die Leute beim Namen zu nennen, durch einen Begriff und bezeichne im ersten Fall seine ganze, im letztern Fall nur einen Theil seiner Sphäre. Jedes Urtheil ist daher der Form seines Subjekts nach entweder ein einzelnes oder ein besonderes oder ein allgemeines.

2) Qualität. Das Prädikat ist der Begriff, denen die Gegenstände, die im Subjekt gedacht werden,

untergeordnet sind. Das Urtheil besteht nicht darin, daß ich zwei Begriffe einander gleichsetze, sondern darin, daß ich Gegenstände einem Begriffe unterordne. Dem Prädikat kommt daher auch keine Wesenheit zu, sondern es ist eine allgemeine Vorstellung. Die Form des Prädikats zeigt sich nun darin, wie sich der Begriff mit der Vorstellung von Gegenständen zu einem Ganzen der Erkenntniß im Urtheil verbinden läßt. Entweder lege ich den Gegenständen ein Merkmal bei, oder ich spreche es ihnen ab, d. h. rücksichtlich seiner Qualität ist jedes Urtheil entweder bejahend oder verneinend und die Verneinung kann entweder an der Form des Urtheils oder am Prädikat selbst durch den gegentheiligen Begriff gedacht werden. Das letztere giebt die Form des limitirenden oder beschränkenden Urtheils.

3) Relation. Die allgemeine logische Form jedes Urtheils ist: S ist P, wobei unter S das Subjekt und unter P das Prädikat zu verstehen ist. Bis jetzt haben wir die logische Form von S und P betrachtet. Durch S werden Gegenstände gedacht, durch P ein allgemeiner Begriff als Theilvorstellung, d. h. als Merkmal dieser Gegenstände. Die logische Form des Subjekts liegt also in der Beziehung der Begriffe auf Gegenstände, was durch die Bezeichnung des Urtheils erreicht wird. Die logische Form des Prädikats dagegen liegt in der Allgemeinheit einer Vorstellung, welche dem Subjekt als ein Merkmal zukommt. Ich denke also im Prädikat nicht einen Begriff schlechthin, sondern ich prädicire ihn von etwas, d. h. ich denke ihn entweder unter der Form der Position oder der Negation. Die Natur des Prädikats

liegt daher in derjenigen Eigenschaft des Begriffes, der zufolge er als **Erkenntnißgrund** der Dinge dient. Diese Eigenschaft gründet sich aber darauf, daß jedem Begriffe vermöge seines Ursprungs die Form der Wiederverbindbarkeit zu einem Ganzen der Erkenntniß anhängt.

Das wahre Geheimniß des Urtheils liegt aber eigentlich weder in dem S noch in dem P, sondern in dem „**Ist**", in der **Kopula**. Die Kopula ist das Band, welches die getrennten problematischen Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntniß wieder vereinigt. In ihr liegt die **Einheit** jenes Ganzen der Erkenntniß, welches im Urtheil zum Bewußtseyn kommt. In der Kopula des Urtheils steckt also das Bewußtseyn einer synthetischen Einheit, d. h. einer Verbindung, oder, um mit Kant zu reden, sie enthält die objektive Einheit der Apperception. Die Kopula drückt aus, **wie** das Prädikat mit dem Subjekt im Urtheil verbunden ist, d. h. es bezeichnet die Art und Weise der Verbindung beider. Diese Verbindung nennt man das **Verhältniß** oder die **Relation** und es wird offenbar so viel verschiedene Formen der Kopula geben, als es mögliche Arten des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat giebt. Nun liegt in der Kopula jederzeit die Vorstellung von der Verbindung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen der Erkenntniß. Das Urtheil giebt daher vermöge seiner Kopula entweder die Vorstellung von dem Verhältniß der einzelnen Theile **im** Ganzen oder die Vorstellung des Verhältnisses der einzelnen Theile **zum** Ganzen. Das Verhältniß der einzelnen Theile **im** Ganzen kann aber wiederum von doppelter Art seyn: ein **inneres** oder ein

äußeres Verhältniß, je nachdem ich den Gegenstand bloß in Bezug auf sich selbst oder in Bezug auf andere Gegenstände betrachte. Das innere Verhältniß ist das einfache Verhältniß von Subjekt und Prädikat, das äußere ist das Verhältniß von Grund und Folge. Das erstere drückt sich in dem kategorischen, das andere in dem hypothetischen Urtheil aus. Die Vorstellung von dem Verhältniß eines Ganzen zu seinen Theilen giebt endlich das divisive Urtheil. Hier denke ich im Subjekt des Urtheils das Ganze und im Prädikat die einzelnen Theile oder den Inbegriff der Theile. Die divisive Urtheilsform drückt also die Vollständigkeit der logischen Vorstellungsweise aus.

Jedes Urtheil behauptet etwas. Das kategorische behauptet, daß dem Subjekt ein Prädikat zukomme, das hypothetische behauptet, daß das Prädikat aus dem Subjekt folge, das divisive behauptet, daß ein gewisser Inbegriff von Prädikaten im Subjekt enthalten sey. Im kategorischen Urtheil prädicire ich ein Merkmal von Gegenständen, im hypothetischen prädicire ich die Folge vom Grunde, im divisiven prädicire ich den Inbegriff der Theile von einem logischen Ganzen und zwar entweder von der Sphäre oder von dem Inhalt eines Begriffs. Das kategorische Urtheil ordnet eine Vorstellung der andern, das hypothetische ein Urtheil dem andern unter. Das hypothetische Urtheil ist daher immer aus zwei Urtheilen zusammengesetzt. Das divisive Urtheil ist aus mehreren zusammengesetzt, mit dem Gedanken an die Vollständigkeit dieser Zusammensetzung zu einem Ganzen. Wenn ich z. B. sage: Jedes Dreieck ist eine Figur,

welche nur aus drei Seiten besteht; so liegt darin zugleich die Behauptung, daß durch die Angabe dieser Merkmale das logische Wesen des Begriffs vom Dreieck vollständig erschöpft sey.

Für die Dialektik der Urtheilsformen ist es neben der Lehre von der Bezeichnung der Urtheile noch besonders wichtig, sich den Unterschied der kategorischen und divisiven Urtheile geläufig zu machen und das besonders noch deshalb, weil sich dieser Unterschied in den grammatischen Formen des Satzes nicht scharf genug ausprägt. Das kategorische Urtheil ordnet Gegenstände einem Ganzen der Erkenntniß ein, das divisive mißt ein Ganzes der Erkenntniß entweder nach Umfang oder nach Inhalt aus. Das kategorische geht von den Theilen der Erkenntniß zu dem Ganzen der Erkenntniß fort, aber das divisive geht umgekehrt vom Ganzen auf alle Theile zusammengenommen. Im erstern denke ich viel Dinge durch einen Begriff, im letztern ein Ding durch viele Begriffe. Jedes kategorische Urtheil enthält die Auffassung von Gegenständen unter einem Begriff, d. h. unter einem logischen Ganzen. Jedes divisive Urtheil dagegen enthält nur die Auffassung der Form eines Ganzen durch einen Begriff. Sage ich z. B.: Einige Körper sind warm, so ist dies ein kategorisches Urtheil; denn hier werden einige Körper durch einen Begriff, d. h. durch ein logisches Ganzes bestimmt. Sage ich dagegen: die Wärme dehnt die Körper aus, so fälle ich ein divisives Urtheil; denn hier lege ich nicht einem einzelnen wirklichen Gegenstande ein Merkmal bei, sondern ich denke im Subjekt des Urtheils ein Naturgesetz und im Prädikat das-

jenige, was zufolge dieses Naturgesetzes geschieht. Ein Naturgesetz ist aber immer die Form eines Ganzen. Die Ereignisse, welche durch dieses Naturgesetz bestimmt sind, sind aber die Theile dieses Ganzen. Also auch hier wird im Subjekt des Urtheils nicht ein Begriff als allgemeine Vorstellung, sondern ein Gesetz als Gegenstand der Erkenntniß durch einen Begriff gedacht und im ganzen Urtheil wird das Verhältniß der Theile oder hier das Verhältniß eines Theils zu der Form eines Ganzen gedacht. *) Wenn man nun solche Urtheile für kategorisch hält und sie wie kategorische gebraucht, so schiebt sich unvermeidlich die Täuschung unter, als ob das Subjekt im Urtheil einen einzelnen wirklichen Gegenstand, ein Einzelwesen, bezeichnete, d. h. die Subjektsvorstellung erhält den Anschein der Wesenheit. So gelangt man unvermerkt zur Hypostasirung allgemeiner Begriffe, d. h. zu dem Realismus des Allgemeinen. Licht, Schwere, Wärme, Elektrizität, Organismus und Polarität erscheinen dann durch einen einfachen logischen Fehler als die weltbildenden und weltordnenden Geister.

4) Der Modalität nach ist jedes Urtheil eine Behauptung, eine Aussage. Daher hat auch das Urtheil selbst seinen Namen. Denn „urtheilen" ist nicht etwa, wie etymologisirende Philosophen behaupten, aus

*) Wird im Subjekt des divisiven Urtheils der Begriff als allgemeine Vorstellung gedacht, d. h. ist der Gegenstand eines solchen Urtheils das logische Ganze selbst, so ist das Urtheil ein analytisches Urtheil und dieses entweder eine Begriffserklärung oder Begriffseintheilung, je nachdem es konjunktiv oder disjunktiv ist.

Ur- und Theilen zusammengesetzt, sondern es kommt von dem altdeutschen: ordalen, aussagen, wovon noch das Wort Ordalie und das englische tale, Erzählung, abstammt. Auch jede Anschauung ist eine Behauptung, aber eine unmittelbare, oder mit andern Worten: jede Anschauung ist assertorische Vorstellung, allein es kommt kein Unterschied des Assertorischen und Problematischen in ihr vor. Jedes Urtheil dagegen ist eine mittelbare Behauptung, für sich ist es ein bloßes Produkt des Denkens, seine Wahrheit erhält es erst, indem es sich auf die Erkenntniß gründet, die es ausspricht. Die Behauptung eines Urtheils wird daher entweder bloß gedacht oder sie wird ausgesagt, d. h. jedes Urtheil ist entweder bloß problematisch oder wirklich behauptend. Das problematische Urtheil enthält bloß den Gedanken an eine Behauptung, aber nicht die Behauptung selbst. Diese Behauptung ist aber wiederum entweder assertorisch oder apodiktisch, je nachdem man die Wahrheit derselben schon einsehen, oder erst kennen lernen muß.

Diese Eintheilungen sind durchweg zweitheilig, wie es jede rein logische Eintheilung seyn muß. Da aber hier das eine Eintheilungsglied stets selbst wiederum dichotom ist, so fallen in dieser doppelten Dichotomie immer zwei Glieder zusammen und es entsteht daher die Dreitheiligkeit in der Tafel der Urtheilsformen.

Wir erhalten demgemäß folgende Tafel der logischen Urtheilsformen:

1. Quantität.

Der Form des Subjekts nach
ist jedes Urtheil entweder
ein einzelnes oder
ein besonderes oder
ein allgemeines.

2. Qualität.

Der Form des Prädikats nach
sind alle Urtheile entweder
bejahende oder
verneinende oder
unendliche, d. h. beschränkende.

3. Relation.

Der Form der Verbindung von
Subjekt und Prädikat oder
der Form der Kopula nach
ist jedes Urtheil
entweder ein kategorisches
oder ein hypothetisches
oder ein divisives.

4. Modalität.

Der Form seiner Giltigkeit nach
ist jedes Urtheil entweder
problematisch oder
assertorisch oder
apodiktisch.

Wenn man nun genau beobachtet, so wird man finden, daß man sich durch eine jede Urtheilsform jedesmal eines Begriffs bewußt wird, der weder durch den Schematismus der Einbildungskraft aus anschaulichen Vorstellungen entsprungen, noch durch Determination aus andern Begriffen gebildet worden ist und der mithin ein metaphysischer Grundbegriff oder eine **Kategorie** ist. So kommt uns durch die Form des Subjekts überhaupt die Kategorie der Größe zum Bewußtseyn und zwar durch die Form des einzelnen Urtheils der Begriff der Einheit, durch die Form des besondern der Begriff der Vielheit, durch die Form des allgemeinen der Begriff der Allheit. Durch die Form des Prädikats im Urtheil überhaupt haben wir den metaphysischen Grundbegriff der Beschaffenheit und zwar durch die Form des bejahenden den Begriff der Realität, durch die Form des verneinenden den Begriff der Negation, durch die Form des unendlichen Urtheils den Begriff der Beschränkung. Durch

die Form der Kopula, d. h. durch die Form der Verbindung von Subjekt und Prädikat erscheint vor unserm Bewußtseyn der Begriff des Verhältnisses überhaupt und zwar in der Form des kategorischen Urtheils die Kategorie von Wesen und Eigenschaft, in der Form des hypothetischen die Kategorie von Ursache und Wirkung, in der Form des divisiven die Kategorie der Wechselwirkung. Wenn ich z. B. sage: die Seele ist unsterblich, so wird hier bloß durch die Form des kategorischen Urtheils die Seele als Wesen gedacht, dem die Unsterblichkeit als Eigenschaft zukommt. Ebenso wird durch das Urtheil: wenn die Sonne scheint, so erwärmt sie den Boden, bloß durch die Form des hypothetischen Urtheils die Erwärmung des Bodens als eine Wirkung erkannt, deren Ursach der Sonnenschein ist. Durch die modalische Form des Urtheils endlich bekommen wir, je nachdem die Form der Giltigkeit des Urtheils problematisch, assertorisch oder apodiktisch ist, die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen, des Wirklichen (des Daseyns) und des Nichtwirklichen, des Nothwendigen und Zufälligen.

So erhalten wir also folgende Tafel der Kategorieen oder der metaphysischen Grundbegriffe, genau parallel den Urtheilsformen:

1. Größe.	**2. Beschaffenheit.**
Einheit	Realität
Vielheit	Negation
Allheit	Beschränkung.
3. Verhältniß.	**4. Modalität.**
Wesen und Eigenschaft	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Ursach und Wirkung	Daseyn und Nichtseyn
Gemeinschaft aller Theile im Ganzen oder Wechselwirkung.	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Dieser Parallelismus zwischen den Urtheilsformen und Kategorieen giebt also ein festes wissenschaftliches Prinzip zur Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe und das ist es, was **Kant** den transscendentalen Leitfaden nannte. Die logischen Formen des Urtheils sind die untrüglichen Instrumente, durch welche wir die metaphysischen Grundbegriffe vor's Bewußtseyn heben. Dieses Prinzip gewährt uns zugleich die Sicherheit, daß wir keinen jener Begriffe übersehen haben und klärt uns über das gegenseitige Verhältniß derselben vollständig auf. Durch den transscendentalen Leitfaden werden die philosophischen Abstraktionen ein eben so fest gegliedertes System, wie die geometrischen Figuren oder die Funktionsformen der Arithmetik.

Jeder Begriff erhält wissenschaftliche Deutlichkeit durch die Erklärung oder Definition. Um aber einen Begriff zu definiren, wird vorausgesetzt, das sich in ihm Merkmale unterscheiden lassen. Denn streng logisch genommen muß eine Erklärung einen Begriff durch seine **inneren** Merkmale determiniren oder zusammensetzen. Dabei kommt man aber zuletzt an einfache Begriffe, d. h. an solche, in denen sich keine Theilvorstellungen weiter unterscheiden lassen, die für sich nur klar vorgestellt werden können und bei denen es unmöglich ist, sie aus Merkmalen zusammenzusetzen. Solche Begriffe sind einmal alle ursprünglichen Artunterschiede in unsern Vorstellungen, d. h. diejenigen, die durch das Gesetz der Spezifikation bestimmt sind, und dann die Grundbegriffe einer Wissenschaft. Sind solche Begriffe durch Abstraktion entstanden, wie „roth", „grün", „süß", oder sind es

mathematische Grundbegriffe, die sich konstruiren lassen, wie „Richtung", „Ebene"; so besitzen sie für sich schon eine schematische Klarheit und da man ihre Bedeutung jederzeit in der Anschauung nachweisen kann, so ist man bei ihnen nicht der Gefahr ausgesetzt, den einen mit den andern zu verwechseln oder ihre Bedeutung zu verkennen. Ganz anders ist es mit den philosophischen Grundbegriffen bewandt. Neben ihrer Unerklärbarkeit fehlt uns noch überdieß jedes Hilfsmittel der Anschaulichmachung derselben, indem sie weder erfahrungsmäßig erworben, noch mathematisch konstruirbar, sondern einzig und allein im reinen Denken entsprungen sind. Wir sind deshalb genöthigt, solche Begriffe nur durch die Bedeutung der Worte in der Sprache zu fixiren. Bei der Vieldeutigkeit der Worte in der Sprache sowie bei der Zufälligkeit ihrer Abstammung und der davon abhängigen Nebenbedeutungen würde das Aufsuchen der philosophischen Grundbegriffe nur ein unsicheres und willkürliches Herumtappen seyn, wenn wir uns von den Zufälligkeiten der Sprachbildung nicht befreien könnten. Nun gewährt uns aber die Kategorieentafel den Vortheil einer transcendentalen Topik und macht uns dadurch völlig unabhängig von der Unsicherheit des Sprachgebrauchs. Denn vermittelst des transcendentalen Leitfadens können wir die Bedeutung jedes metaphysischen Grundbegriffs ganz sicher durch die Stelle seines Ursprungs in unserer Erkenntniß finden und sind der Gefahr der Verwechselung des einen mit dem andern überhoben, welche unvermeidlich ist, wenn man die Bedeutung jedes einzelnen aus dem unsichern Sprachgebrauch des alltäglichen Lebens bestimmen will. Hierin

liegt zugleich die Möglichkeit, ein festes metaphysisches Gedankengerüste von Sprache zu Sprache mit aller Treue zu übertragen. Die Kategorieen werden nämlich ursprünglich durch die Urtheilsformen und nicht durch die Worte in der Sprache gedacht. Substanz z. B. ist das, was nur im Subjekt eines kategorischen Urtheils gedacht werden kann. Ursach dasjenige, was als Subjekt im Vordersatze eines hypothetischen Urtheils gedacht wird. So ist Realität dasjenige, was im Prädikat eines bejahenden Urtheils, Daseyn oder Wirklichkeit hingegen dasjenige, was durch die Form des assertorischen Urtheils gedacht wird. Die Kategorieen sind also die metaphysischen Grundbegriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die Form der Urtheile. Sie sind ursprüngliche Grundvorstellungen in unserer Erkenntniß und sie lassen sich mit keinem dialektischen Kunstgriff in einer Begriffserklärung aus andern Begriffen zusammensetzen. Wir werden uns derselben nur durch die Urtheilsformen bewußt und wir können ihre Bedeutung durch das Verhältniß der Urtheilsformen unter einander auf das Bestimmteste nachweisen. Dadurch können wir manchen frühern Irrthum in der Geschichte der Philosophie aufklären. So ist unter Anderem die alte Vorstellung von einem nothwendigen Wesen, oder der scholastische Begriff von essentia durch die Verwechselung der Kategorie der Substanz mit der der Nothwendigkeit entstanden. Sollte dieser Begriff in der That ein philosophischer Grundbegriff seyn, so müßte durch die Form des apodiktischen Urtheils eine Subjektvorstellung gegeben werden. Allein unsere Kategorieentafel zeigt uns, daß die Kategorie der

Nothwendigkeit gar keine Wesenheit hat, daß sie kein ὑποκείμενον, sondern ein essentiale am Daseyn ist. Durch die Form des apodiktischen Urtheils wird nämlich keine Bestimmung des Subjekts, sondern eine Daseynsbestimmung gedacht. Man ersieht daraus, daß jener scholastische Begriff von der essentia als dem nothwendigen Wesen nur durch die Unsicherheit der Bedeutung der Worte entstanden ist und gar nicht zu den wahren philosophischen Grundbegriffen gehört.

Die Kategorieentafel ist der wahre Ariadnefaden durch das Labyrinth der Metaphysik und sie gewährt uns sogar noch eine unerwartete Aufklärung über das Wesen der metaphysischen Grundabstraktionen selbst, indem sie uns zeigt, wie die metaphysischen Grundbegriffe ursprünglich gar nicht im Urtheil selbst erscheinen, sondern sich nur immer an der logischen Form desselben abdrücken. Erst wenn man dieselben einmal hat, kann man sie auch in das Urtheil selbst, sey es in das Subjekt, sey es in das Prädikat stellen. So zeigen sich uns dieselben immer als verschiedene Arten der Form eines Ganzen.

Die Kategorieen sind also kein Fachwerk für Begriffseintheilungen, sondern sie sind eine Form der Erkenntniß selbst, eine eigenthümliche Erkenntnißweise. In der Sinnesanschauung haben wir nur wechselnde Zustände. Der Gegenstand, welcher jetzt vor der Anschauung steht, wechselt bald mit einem andern ab und wenn unsere ganze Erkenntniß nur Sinnesanschauung wäre, so würde sie in Wahrheit dem Heraklitischen Fluß aller Dinge gleichen; wir würden den einmal geschauten Gegenstand gar nicht einmal als denselben wiedererkennen können, wir würden

nie zu einer Erkenntniß der Wesenheit und des Zusammenhangs der Dinge zu einem Weltganzen gelangen. Nun haben wir aber über die wechselnde sinnliche Erkenntnißweise hinaus noch eine andere beharrliche Erkenntnißweise in uns, vermöge welcher wir die nothwendige Einheit im Wesen der Dinge erkennen und zwar nach den Verhältnissen der Wesenheit, der Bewirkung und der Wechselwirkung. Diese können wir uns aber nur denkend zum Bewußtseyn bringen und nicht unmittelbar klar anschaulich. Die Grundbegriffe dieser Erkenntnißweise sind nun die Kategorieen.

So dient uns der transscendentale Leitfaden zur Feststellung des metaphysischen Thatbestandes. In äußerer Naturwissenschaft wird der Thatbestand konstatirt nach den künstlichen Methoden des Experiments und der Beobachtung. Um den philosophischen Thatbestand wissenschaftlich zu konstatiren, bedurfte es ebenfalls der Entdeckung einer sichern Regel der Beobachtung, gleichsam eines neuen Instruments, mit dem man das bis dahin verborgene Ganze der philosophischen Erkenntniß deutlich übersehen konnte. Der von Kant entdeckte transscendentale Leitfaden zur Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe ist dieses Instrument.

4. Der mathematische Schematismus und die metaphysischen Grundsätze.

Wie kommen wir nun von den metaphysischen Grundbegriffen zu den metaphysischen Grundsätzen? Grundsätze werden in Urtheilen ausgesprochen. Das Urtheil ist eine Erkenntniß der Gegenstände durch Begriffe. Es setzt also voraus, daß uns Gegenstände gegeben seyen, ehe wir durch Denken etwas von ihnen erkennen können. Nun werden uns Gegenstände nur durch die Sinnesanschauung gegeben. Metaphysische Urtheile sind aber synthetische Urtheile a priori aus bloßen Begriffen; sie sollen uns etwas von den Gegenständen zu erkennen geben, was nicht schon in der Anschauung derselben liegt. Solche Urtheile sind aber nur durch die Kategorieen möglich; denn diese sind die einzigen Begriffe, die nicht aus der Anschauung stammen (d. h. nicht empirischen oder mathematischen Ursprungs sind). Wie können wir nun durch die Kategorieen etwas von den Gegenständen der Sinnesanschauung erkennen? Diese Frage wird sich beantworten, wenn wir das Prinzip der Anwendung der Kategorieen auf Gegenstände der Sinnesanschauung suchen.

Bei jeder Erkenntniß durch Begriffe, d. h. bei jedem Urtheil findet eine Unterordnung von Gegenständen unter Begriffe statt. In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß aber die Vorstellung des erstern mit dem letztern gleichartig seyn, d. h. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird. So

hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen des Kreises Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erstern gedacht wird, sich im letztern anschauen läßt. Nun sind aber die Kategorieen als Begriffe a priori im Vergleich mit empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und können niemals in einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letztern unter die erstern, mithin die Anwendung der Kategorieen auf Gegenstände der Sinnesanschauung möglich? Nun ist klar, das es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit dem Gegenstande gleichartig seyn muß und die Anwendung der erstern auf den letztern möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß ohne alles Empirische rein a priori und doch einerseits intellektuell, andererseits anschaulich seyn, d. h. auf der einen Seite mit Begriffen, auf der andern mit Anschauungen eine Verwandtschaft haben. Eine solche ist das transcendentale Schema.

Ein Bild ist eine Vorstellung, nicht der Sinnesanschauung, sondern der Einbildungskraft von einem individuellen Gegenstande. Schemate sind gleichfalls Vorstellungen der Einbildungskraft, aber anschauliche Vorstellungen in abstracto. Sie sind die Grundlage zu allen unsern Begriffen. Denn der Begriff ist nichts Anderes, als eine mittelbare und mittheilbare, d. h. objektiv giltige Vorstellung von dem, was im Schema als einer unmittelbaren Vorstellung des Subjekts enthalten ist. Etwas Anderes aber als die Schemate der Einbildungskraft sind die transcendentalen Schemate, welche nicht die Quelle der metaphysischen Grundbegriffe, sondern

die Bedingungen ihrer Anwendung sind. Soll nämlich die Form des Urtheils in Ansehung der Gegenstände bestimmt seyn, d. h. sollen die Kategorieen zur Anwendung kommen, so muß eine anschauliche Vorstellung dazwischen treten, welche sowohl eine Bestimmung des Gegenstandes ist, als eine Veranschaulichung von dem giebt, was in der Kategorie gedacht wird. Diese anschauliche Bestimmung muß a priori mit der Kategorie verbunden seyn. Nun sind unter allen anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände die mathematischen die allgemeinsten und unter den mathematischen wiederum die bloßen reinen Zeitbestimmungen, denn jeden Gegenstand, der uns gegeben ist, erkennen wir unter den Bedingungen der Zeitlichkeit. Die Zeitvorstellung wird daher auch alle Kategorieen schematisiren und wir können die transcendentalen Schemate vollständig aufzählen, wenn wir diesem mathematischen Schematismus der Kategorieen nachgehen.

Das reine Bild aller Größen für Gegenstände des äußern Sinns ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne überhaupt die Zeit; das reine Schema der Größe dagegen ist die Zahl. Die Zeit bringt nämlich die Bedingung der successiven Auffassung der Vielheit, sie enthält die Bedingung der Zählbarkeit. Ohne Zeit würden wir die Vielheit zugleich auffassen. Die Zeit bringt aber die Bedingung an unsere Erkenntniß, daß wir die Vielheit nach einander, d. h. zählend auffassen müssen.

Das Reale ist dasjenige, was die Zeit erfüllt. Die Erfüllung der Zeit läßt aber ein Mehr oder Weniger zu. Dieser kontinuirliche Uebergang von der Realität zur Negation ist aber eine intensive Größe, die nicht nach

Ausdehnung, sondern nur nach Graden gemessen werden kann. Daher ist Grad das transcendentale Schema der Realität.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Die Zeit ist eine feststehende mathematische Form, sie selbst verläuft nicht, sondern in ihr verläuft das Daseyn des Wandelbaren. Mithin correspondirt der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, in der Erfahrung das Unwandelbare im Daseyn, d. h. das Substrat, welches allem Wechsel der Erscheinungen zum Grunde liegt und an dem die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinungen bestimmt werden muß.

Das Schema der Bewirkung oder der Causalität ist Veränderung. Denn die Ursache ist das Reale, auf welches, wenn es vorhanden ist, jederzeit etwas Anderes mit Nothwendigkeit folgen muß. Die Bewirkung enthält also eine Succession des Mannigfaltigen nach einer nothwendigen Regel.

Das Schema der Wechselwirkung oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen ist Gleichzeitigkeit der Bestimmungen der Einen mit denen der Andern nach einer nothwendigen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist Daseyn zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit Daseyn zu einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit Daseyn zu aller Zeit.

Durch das Schema der Größe wird also die Syn-

thesis der Zeit selbst, durch das Schema der Realität die Synthesis der Empfindung in der Zeit, durch die Schemate der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen zu aller Zeit, endlich durch die Schemate der Modalität die Zeit selbst, als das Correlat der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, vorgestellt. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen, welche nach der Ordnung der Kategorieen, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände gehen.

Der Kategorieen werden wir uns nur mittelbar im Denken bewußt. Gegenstände hingegen erkennen wir anschaulich, d. h. unmittelbar. Die Kategorieen können deshalb bei der Erkenntniß der Gegenstände nur dadurch mit vor das Bewußtseyn treten, daß sie in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft nothwendig verbunden sind mit anschaulichen, unmittelbar klaren Bestimmungen der erkannten Gegenstände. So legen sich die Zeitbestimmungen, als die anschaulichen Grundbestimmungen jedes Gegenstandes nothwendig an die Kategorieen an und geben die transscendentalen Schemate. Diese Schemate machen es möglich, daß wir anschaulich dasselbe erkennen, was wir durch die Kategorie denken. Z. B. ich sehe den Wolkenschatten über die Landschaft fliegen, die Sonne aber am Himmel stehen und die Wolken darüber hinziehen. Was ich hier sehe, ist Veränderung; Veränderung aber ist gerade der Grundgedanke in der Kategorie der Kausalität. Oder: in allem Wechsel der Ton- und Farbenspiele, in allem Wechsel der

Erscheinungen sehe ich immer gewisse Gegenstände andauernd beharren. Das Andauernde ist aber der Grundgedanke in der Kategorie des Wesens. Wechsel und Beharrlichkeit, sowie Veränderung erscheinen hier selbst vor der Anschauung, aber die Kategorie denke ich dazu: im erstern Falle die Bewirkung des Einen durch das Andere, im zweiten Falle die Subsistenz eines allem Wechsel zu Grunde liegenden Wesens.

Da wir nun nicht durch die bloße Urtheilsform, sondern durch das Urtheil erkennen, d. h. dadurch, daß immer ein bestimmter Gehalt aus der Anschauung in die Form des Urtheils tritt, so muß in der nothwendigen Verbundenheit des Gehalts mit der Form des Urtheils das Urtheil den Schematismus schon immer enthalten. Wenn wir dann diese Verbindung der Kategorie mit ihrem transcendentalen Schema isolirt für sich herausheben und in einem Urtheil aussprechen, so ist dieses ein synthetisches Urtheil a priori aus bloßen Begriffen. Wir erhalten also durch das Bewußtseyn jener nothwendigen Verbindung von Schema und Kategorie die höchsten metaphysischen Grundsätze. Diese sind daher in der That die schematisirten Kategorieen selbst, nur in einem Urtheil ausgesprochen. Wir können also jetzt die höchsten metaphysischen Grundsätze leicht ausfindig machen, wenn wir erstlich einmal die Schemate der Kategorieen aufsuchen, und dann diese in einem Grundsatz mit der Kategorie selbst nothwendig verbunden denken.

Da wir die Schemate schon aufgesucht haben, so erhalten wir nunmehr folgende Tafel der mataphysischen Grundsätze:

1) Der Grundsatz der Anwendbarkeit der Axiome aus reiner Anschauung auf die Erfahrung: Jeder Gegenstand einer anschaulichen Erkenntniß ist eine ausgedehnte, stetige Größe, welche nach Zahlen stetig gemessen werden kann.

2) Der Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung: Alle anschaulich erkannten Beschaffenheiten der Gegenstände sind stetige intensive Größen, welche nach Graden meßbar sind.

3) Die Analogieen der Erfahrung:

a) Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen: Allem Wechsel der Erscheinung liegen Wesen zu Grunde, welche schlechthin beharrlich sind.

b) Grundsatz der Bewirkung: Jede Veränderung der Erscheinungen ist die Wirkung einer Ursache.

c) Grundsatz der Wechselwirkung: Alle gleichzeitigen Erscheinungen stehen in Wechselwirkung mit einander.

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt oder der Grundsatz der Abhängigkeit des Daseyns aller Erscheinungen von nothwendigen Gesetzen:

a) Das Kriterium der Möglichkeit der Existenz einer Erscheinung ist ihr Daseyn zu irgend einer Zeit.

b) Das Kriterium der Wirklichkeit derselben ist ihr Daseyn zu einer bestimmten Zeit und

c) das Kriterium der Nothwendigkeit derselben ist ihr Daseyn zu aller Zeit.

---

5. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Es giebt eine alte, weitverbreitete Sage unter dem Menschengeschlecht, daß es irgendwo eine geheime höhere Weisheit gebe, von der man meint, daß sie nur wenig Eingeweihten zugänglich, jenen Schleier lüfte, der die Geheimnisse einer unsichtbaren Welt dem Auge des gewöhnlichen Sterblichen verberge. Man hat behauptet, daß diese Weisheit die Dinge in einem ganz anderen Lichte erscheinen lasse, als das Urtheil des gewöhnlichen Verstandes, daß sie die dunkeln, unerforschten Tiefen der Natur durchdringe und daß sie Aufschlüsse gewähre über die Zukunft, die jenseits der Nacht des irdischen Daseyns liegt. Aber weder unter den Ruinen von Palmyra, noch in den Tempelhallen von Theben oder Ellorah, weder bei den Söhnen der arabischen Wüste, noch bei den Bewohnern der luftigen Höhen der Anden hat man diese Weisheit wieder auffinden können. Es ist wohl nicht zu leugnen, daß die Geheimlehre der Pythagoräer und selbst die Lehre des Platon gewisse Wahrheiten enthielt, welche dem gewöhnlichen Menschenverstande verborgen geblieben waren, und welche man aus Scheu vor der geheiligten Mythologie des Volkes lange Zeit als Geheimniß der Schule bewahrte. Allein diese Wahrheiten bezogen sich auf die Einrichtung des Sphärenhimmels und auf die Planetenbewegung. Diese astronomischen Kenntnisse haben indessen schon längst ihr mysteriöses Gewand abgeworfen und sind heut zu Tage ein Gemeingut der gebildeten Menschheit geworden. Dem-

ungeachtet ist das Phantom einer Geheimlehre stehen geblieben, an das selbst Manche unter unseru Zeitgenossen noch zu glauben scheinen. Aber wo man auch jene höhere Lehre einmal entdeckt zu haben glaubte, da erwies sie sich bei näherer Betrachtung immer wieder als irriger Wahn. Es giebt indessen einen tief versteckten wissenschaftlichen Grund, auf welchem dieses Wahngebilde des menschlichen Verstandes beruht. Dieser liegt in jener philosophischen Voraussetzung, daß es eine spekulative Erkenntniß aus reiner Vernunft gebe, d. h. daß der menschliche Geist ohne Anschauung im reinen Denken durch bloße Begriffe aus bloßen Begriffen Dinge erkennen könne, die jedem sterblichen Auge verhüllt sind. Wir können die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniß sogleich nachweisen, wenn wir die Forderung auf den schärfsten Schulausdruck bringen. Wir haben nämlich gesehen, daß der Verstand in sich selbst gar keinen unabhängigen Gehalt der Erkenntniß habe, daß er zu derselben nichts hinzuthue, als allein die logische Form des Urtheils. Sollte uns also der Verstand durch sich selbst über die Erfahrung und die Sinnenwelt hinausführen, so müßten wir durch die leere Form des Urtheils ohne Subjekt und ohne Prädikat zu erkennen vermögen. Die Unmöglichkeit davon leuchtet von selbst ein. Es giebt mithin keine höhere Wissenschaft von Dingen einer überirdischen Welt. Kant hat in seine Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe zuerst den täuschenden Schein aufgedeckt, der jener Voraussetzung einen wissenschaftlichen Widerhalt giebt. Der Versuch, durch die bloße Form des Urtheils allein zu erkennen, würde näm-

lich für sich ganz unausführbar seyn, wenn nicht noch etwas Anderes hinzukäme, was dessen Ausführung möglich macht. Bei der Bildung der Urtheile im denkenden Verstande erzeugen sich nämlich gewisse Begriffe, welche allein im Reflexionsvermögen ihren Sitz haben. Diese Begriffe nannte Kant Reflexionsbegriffe.

Die Reflexionsbegriffe entspringen aus der Vorstellung des logischen Verhältnisses der Begriffe, d. h. aus der Vergleichung der Begriffe unter einander oder mit Anschauungen in Rücksicht ihrer Verbindbarkeit im Urtheil. Jeder Begriff ist nämlich eine abgesonderte, allgemeine Theilvorstellung. Da wir ihn aber immer nur durch Trennung erhalten, so hängt ihm auch immer noch die Form der Wiederverbindbarkeit zu einem Ganzen der Erkenntniß an, welche wir in dem Satze der Bestimmbarkeit aussprechen. Diese Wiederverbindung kommt aber im Urtheil zu Stande. Das Urtheil ist auf der einen Seite Erkenntniß, auf der andern Seite ein willkürliches Produkt des Verstandes. Es ist Erkenntniß, inwiefern es das Bewußtseyn einer unmittelbaren Erkenntniß enthält und ausspricht. Dieses Bewußtseyn wird aber mittelbar und künstlich gebildet, inwiefern der Verstand das Urtheil selbst erst bilden muß. Die Bildung des Urtheils ist ganz ein Werk des denkenden Verstandes oder der Reflexion. Dem Urtheilen selbst gehen daher auch die urtheilbildenden Thätigkeiten als die unmittelbarsten Thätigkeiten der Reflexion voran. Dahin gehört das Nachdenken, Ueberlegen, Vergleichen und Unterscheiden. Alle diese Thätigkeiten sind Denkthätigkeiten, aber sie enthalten noch keine Erkenntniß. Vermittelst dieser Thätigkeiten bringt

jedoch der Verstand eine eigenthümliche Form des Bewußtseyns an unsre Erkenntniß. Dieses Bewußtseyn besteht in der Deutlichkeit der Erkenntniß, welche durch den Gebrauch der Denkformen erlangt wird. Allein diese Formen des Denkens sind für sich leer und müssen das Material des Gedankens sich erst geben lassen. Der Verstand kann also keinen Gehalt der Erkenntniß aus sich selbst erzeugen, er ist ein bloßes Reflexionsvermögen, d. h. ein für sich leeres Vermögen der Wiederholung von Erkenntnissen. Diejenige Denkform nun, welche dem Verstande nicht bloß zum Denken, sondern wirklich zum Erkennen dient, ist die Urtheilsform. Wenn daher der Verstand erkennen, d. h. wenn er urtheilen will, so muß er zuvor das Material der Vorstellungen mit den Urtheilsformen vergleichen, um zu sehen, wie die gegebenen Vorstellungen in dieser oder jener Urtheilsform zu einem Ganzen der Erkenntniß zusammenstimmen. Es wird daher auch so viel verschiedene logische Verhältnisse der Vorstellungen unter einander geben, als es Momente der Urtheilsformen giebt. Wenn wir nun diese Verhältnisse auf Begriffe bringen, so erhalten wir eine eigenthümliche Klasse von Begriffen, Begriffe nämlich, welche weder durch Abstraktion noch durch Determination, sondern durch Vergleichung entstanden sind und deshalb auch Vergleichungsbegriffe oder Reflexionsbegriffe heißen. Diese Begriffe sind folgende:

1) Im Moment der Quantität bekomme ich durch die Vergleichung der Form des Subjekts mit einem Begriffe die Reflexionsbegriffe der Einerleiheit und Ver-

schiedenheit. Gegenstände sind einerlei oder verschieden, d. h. sie gehören unter Einen Begriff zusammen oder nicht, je nachdem ich sie durch die Form des allgemeinen oder besondern Urtheils denke.

2) Im Moment der Qualität giebt die Vergleichung der Begriffe mit der Form des Prädikats die Reflexionsbegriffe der Einstimmung und des Widerstreits. Beschaffenheiten der Dinge sind entweder einstimmig oder widerstreitend, je nachdem sie entweder im bejahenden Urtheil dem Gegenstande beigelegt oder im verneinenden Urtheil demselben abgesprochen werden.

3) Im Moment der Relation: Inneres und Aeußeres. Das Verhältniß der Begriffe ist entweder ein inneres oder ein äußeres, je nachdem sie im kategorischen oder im hypothetischen Urtheil zusammengehören.

4) Im Moment der Modalität: Form und Materie. In Rücksicht der modalischen Urtheilsform bestimmt der Unterschied des assertorischen und apodiktischen, ob die Begriffe die Materie oder die Form des Gegenstandes betreffen.

Diese Begriffe haben nun das Eigenthümliche an sich, daß sie sich nicht auf Dinge, sondern auf unsre Vorstellungen unter einander beziehen; sie sind keine Begriffe von Gegenständen, sondern Begriffe von dem Verhältniß unserer Begriffe unter einander und zu den logischen Urtheilsformen. Sie können daher auch nicht als Erkenntnißgründe der Dinge dienen, d. h. sie können Gegenständen nicht als Merkmale beigelegt werden, sondern sie bilden bloß den Vergleichungsapparat des denkenden Verstandes. Ich kann diese Eigenthümlichkeit der

Reflexionsbegriffe am faßlichsten an einem bekannten Räthsel erläutern. Was sieht der Bauer alle Tage, der König selten und Gott nie? Die Antwort darauf ist: Seinesgleichen. Seinesgleichen heißt: ein Ding von derselben Art seyn; dieser Begriff gehört also zu dem Reflexionsbegriff der Einerleiheit. Der Begriff „Seinesgleichen" dient daher zu keiner selbstständigen Bestimmung des Gegenstandes, sondern er setzt voraus, daß mir der Begriff der Art, zu der der Gegenstand gehört, schon gegeben sey. Die Auflösung des Räthsels vexirt nur den Rathenden, indem sie seine Erwartung in nichts auflöst. Man erwartet, es werde ein Gegenstand genannt werden, der dem Menschen sichtbar und Gott unsichtbar sey. Aber das Wort der Auflösung giebt keinen Begriff von einem Gegenstande, sondern nur einen Begriff von dem Verhältniß der Gegenstände zu einem Begriffe an.

Wer nun diese eigenthümliche Natur der Reflexionsbegriffe verkennt, der sieht sie wie alle anderen Begriffe an und meint, durch dieselben ebensowohl Gegenstände denken als auch dieselben wie ein Merkmal von Dingen aussagen zu können. Da nun diese Begriffe ähnlich den Kategorieen a priori im reinen Denken entspringen, so entsteht dann die Täuschung, als sey durch sie eine Erkenntniß von Noumenen, d. h. von nur durch den Verstand erkennbaren Dingen gegeben. Diese Täuschung nennt Kant die **Amphibolie der Reflexionsbegriffe**.

Auf der Amphibolie der Reflexionsbegriffe beruhen die tiefsten Fehler des logischen Dogmatismus und jedes philosophischen Systems, welches es wagt, ohne Beihilfe

der Anschauung eine im Denken selbstständige Erkenntniß der Dinge zu entwickeln. Die ganze Monadenlehre von Leibnitz ruht einfach auf diesem Fehler. Der Zusammenhang der leibnitzischen Gedanken läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen: 1) „Alles Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen.“ Dieser Satz gilt ihm wie ein Axiom. 2) „Das Einfache kann aber nur Inneres seyn.“ Hier liegt der Fehler der Amphibolie. Er sucht Dasjenige, was das wirkliche Wesen in der Welt seyn soll, nicht in der Anschauung, sondern bestimmt es durch einen Reflexionsbegriff. Dadurch entsteht der Schein, als ob die Gegenstände, welche die Wesen in der Welt sind, a priori und als das erste Vorausgegebene, alles Andere aber nur als eine Folge davon erkannt würde. Die Selbstständigkeit der Verhältnisse wird alsdann verworfen und somit gleich die reine Anschauung vernichtet. 3) „Es giebt aber nichts Inneres, als vorstellende Wesen.“ So kömmt er auf den Geist. Allein dieser Satz geht schon über die Konsequenz hinaus und ist aus der Erfahrung gegriffen.

Durch die Nachweisung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, durch die Aufdeckung der zweideutigen Natur, welche diesen Begriffen anhängt, hat Kant gleichsam die Batterie des logischen Dogmatismus demaskirt.

Zweiter Abschnitt.

Fries' Lehre.

> Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
> Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
> Auf, bade, Schüler, unverdrossen
> Die ird'sche Brust im Morgenroth!
>
> Goethe.

Wenn man sich über Kant's Spekulation verständigen will, so muß man vor allen Dingen berücksichtigen, daß es gar nicht seine Absicht war, ein abgerundetes und in allen seinen Theilen fertiges System aufzustellen; sondern als ächter Entdecker suchte er jeden Kreis philosophischer Beurtheilungen in seiner Abgrenzung und Eigenthümlichkeit zu bestimmen und ihn auf seine Prinzipien zurückzuführen. So tief gegriffen daher auch die einzelnen Wahrheiten sind, so vielumfassend auch das ganze Ideengebäude ist, so laufen doch die verschiedenen Fäden der Betrachtung, oft auf sehr weit entlegenen Punkten angeknüpft, nicht in einem gemeinsamen Mittelpunkte zusammen, so behält doch das Ganze für den zusammenfassenden systematischen Blick etwas Zerstreutes und Unzusammenhängendes. Versucht man, den Gehalt seiner Lehre in ein systematisches Ganze zu verknüpfen, versucht man, den zerstreut liegen gebliebenen Resultaten seiner

verschiedenartigen Untersuchungen die Einheit der systematischen Form zu geben, will man mit einem Worte sich ein vollständiges und scharf gezeichnetes Bild von dem Ganzen seiner Weltansicht entwerfen, so geräth man in unüberwindliche Schwierigkeiten und verwickelt ihn sogar häufig mit sich selbst in Widersprüche. Ja, Kant scheint sogar eine solche Einheit der Weltansicht für unmöglich gehalten zu haben, er scheint geradezu in der Meinung gewesen zu seyn, daß in Folge des transcendentalen Idealismus die verschiedenartigen Gebiete unserer Erkenntniß unverbunden und unausgeführt neben einander liegen bleiben müssen. Diese Mangelhaftigkeit im systematischen Zusammenhang der Lehre läßt sich sehr leicht erklären, wenn man bedenkt, daß Kant die verschiedenen Parthieen derselben zu sehr verschiedenen Zeiten und wohl nicht in derjenigen Aufeinanderfolge ausgebildet habe, welche die systematische Ordnung der Gedanken vorschreibt. Es ist wahrscheinlich, daß er seine Ansichten über das höchste Gut sowie seine Teleologie schon sehr früh sich festgestellt habe. Späterhin fand er den transcendentalen Idealismus hinzu. Anstatt denselben in den Mittelpunkt seiner ganzen Lehre zu stellen und ihn zum Erklärungsgrund des Auseinandertretens der verschiedenen Weltansichten zu machen, gebraucht er ihn nur überall zum Entschuldigungsgrund, daß, wegen der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, unsre Einsicht nicht tiefer vorwärts bringen könne und die verschiedenartigen Bruchstücke menschlicher Beurtheilungen sich nicht zum Ganzen vereinigen lassen. So wie nach seinem eigenen Geständniß seinen großen dialektischen Entdeckungen keine andre Basis

gegeben war, als allein der Humesche Zweifel, so steht auch seine Weltansicht vielleicht näher bei Hume, als es den Anschein hat, nur daß er dieselbe nicht mit den Waffen einer skeptischen Dialektik zu vertheidigen, sondern durch die Kritik unsers Vernunftvermögens zu begründen gesucht hat. Er hat dieselbe Ansicht von der Wahrheit wie Hume: wie dieser schränkt er die objektive Giltigkeit unserer Erkenntniß aus spekulativer Vernunft auf die Erfahrung ein. Er hat zwar eine höhere Welt neben der Sinnenwelt, aber er verweigert jede Bestimmung derselben; er erklärt jede Behauptung darüber für eine transcendentale Hypothese. Allein er hat das vor Hume voraus, daß er durch Kritik den ganzen Vorrath von metaphysischen Erkenntnissen der Vernunft und die Grenzen unserer Erfahrung bestimmen kann, nicht minder, daß er den Ursprung der höchsten Naturgesetze aus reiner Vernunft, sowie ihre objektive Giltigkeit als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nachzuweisen vermag.

Kant fordert zwar über Hume hinaus systematische Einheit unserer Erkenntniß unter Prinzipien. Da er aber die Ideen für diese höchsten wissenschaftlichen Prinzipien ansieht und da ihm die Erkenntniß aus Ideen keine theoretisch erklärende, sondern nur eine symbolische nach Analogieen ist, so hält er die Vollendung der systematischen Form unserer Erkenntniß dennoch für unerreichbar. Nicht ein Naturgesetz der Einheit des sinnlich vernünftigen Lebens im einzelnen Menschengeiste soll den Erklärungsgrund für die verwickelten psychologischen Erscheinungen abgeben, sondern nach der Idee des einfachen,

unkörperlichen Wesens fordert er, die Ableitung der verschiedenen Vermögen von einander aufzusuchen. Nicht durch die allgemeine mathematisch-physikalische Naturgesetzmäßigkeit soll die Einheit der Natur bestehen, sondern die Idee des höchsten Wesens soll die Regel hergeben, nach der wir dieselbe aufzusuchen haben, so daß also jene Einheit nicht mechanisch, sondern nur teleologisch zu erreichen wäre. So bilden also in seinem Weltgemälde die reliösen Ideen noch den blassen Hintergrund der Naturansichten; er hat die Vollendung der wissenschaftlichen Form unserer Erkenntniß unter Ideen nur in Perspektive gestellt und hält die Erreichung der systematischen Einheit nur annäherungsweise durch Induktionen für möglich.

Dieser Irrthum, nach welchem die Ideen des Absoluten als wissenschaftliche Prinzipien im Hintergrunde des Systems der Philosophie erscheinen, hat seinen Grund in dem wolfischen Vorurtheil für die Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens. Diesem Vorurtheil ist Kant verfallen, weil er das Verhältniß der Kritik der Vernunft zum System der Philosophie noch nicht vollständig durchschaute. Der tiefste Fehler der kantischen Spekulation liegt nämlich darin, daß er die durch innere Selbstbeobachtung erlangte Erkenntniß von unserer metaphysischen Erkenntniß, unter dem Namen der transcendentalen Erkenntniß, selbst schon für eine besondere Art der Erkenntniß a priori ansieht. Dies ist das, was Fries das transcendentale Vorurtheil genannt hat. Diese Verworrenheit im Begriff des Transcendentalen hat Kant verleitet, seiner kritischen Methode untreu zu werden und seinen

kritischen Gedankengang auf ein fehlerhaftes logisches Gerüst zu stellen. Die transcendentale Erkenntniß gilt ihm nicht unmittelbar durch Beobachtung, sondern er meint, dieselbe beweisen zu müssen. Er beweist die objektive Giltigkeit der metaphysischen Naturerkenntniß unter der Voraussetzung der objektiven Giltigkeit der anschaulichen Erkenntniß. Da aber dieselbe Voraussetzung zum Beweise der objektiven Giltigkeit der Ideen des Absoluten nicht hinreicht, so verwirft er den spekulativen Gebrauch dieser Ideen und kann sich deshalb auf den wahren Mittelpunkt des religiösen Glaubens nicht hindurchfinden. Es werden hier also ganz gegen den Geist der kritischen Methode, die nur zergliedernd in rückwärtsschreitender Gedankenbewegung sich zu den Prinzipien hinaufbewegt, Beweise für diese Prinzipien zu geben versucht, gleichsam als ob die obersten Prinzipien nur mittelbar abgeleitete Giltigkeit besäßen und nicht vielmehr die unmittelbarsten Voraussetzungen selbst wären. Jeder Beweis nämlich wird aus Prämissen geführt, die allgemeiner sind, als der Schlußsatz. Demgemäß müßten die höchsten Voraussetzungen menschlicher Beurtheilungen aus einer noch höhern Voraussetzung als den höchsten Gesetzen des Weltalls objektiv abgeleitet, d. i. bewiesen werden; was unmöglich ist. Anstatt dessen können wir aber nur vor dem Bewußtseyn unsere eigenen Gedanken zergliedern und so, psychisch-anthropologisch unsern eigenen Gedankenzusammenhang beobachtend, zusehen, auf welche letzten Voraussetzungen wir durch diese Zergliederung kommen. Die Aufgabe der Kritik der Vernunft kann es also nur seyn, durch innere Selbstbeobachtung

den vollen Thatbestand unserer Erkenntniß zu konstatiren und zwar nicht bloß die Wirklichkeit der Anschauung, sondern auch die Wirklichkeit der nur im Urtheil erscheinenden Erkenntniß. Sollte daher die kantische Lehre selbst dialektisch weiter fortgebildet werden, so mußte das transcendentale Vorurtheil von Grund aus gehoben werden: Kant's transcendentale Erkenntniß mußte als psychisch-anthropologische Erkenntniß aus innerer Erfahrung anerkannt, das Verhältniß der Kritik der Vernunft zum System der Philosophie demgemäß vollständig aufgeklärt und die erstere selbst zur Theorie der Vernunft ausgebildet werden. Diese Fortbildung hat die kantische Lehre durch Fries erhalten.

Ueberschlägt man das Ganze von Kant's Spekulation, so sieht man bald, daß sein Philosophem seinem innersten Kern nach Religionsphilosophie ist. Die ganze Zurüstung des Werks geht darauf hin, die religiösen Grundgedanken, die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit zu rechtfertigen und zu begründen. Diese Ideen entspringen alle aus der Idee des Absoluten als ihrer gemeinsamen Wurzel. Die Idee des Absoluten, welche Totalität aller Bedingungen und somit das Unbedingte fordert, steht aber im Widerspruch mit unserer nur sinnlichen Erkenntniß der Dinge, welche letztere uns nur Reihen von Bedingungen zeigt, die, da sie im Raume und in der Zeit fortlaufen, niemals zur Totalität gelangen können. Nun nöthigen uns die sittlichen Ueberzeugungen, die Ideen als ewig wahr vorauszusetzen. Wir müssen ihnen also einen andern Boden suchen, als die Sinnenwelt, und dieser ist der der Dinge an sich. Dieser

Boden kann nur gewonnen werden, wenn wir die auf der reinen Anschauung beruhende Erkenntniß der Dinge durch die Sinne als Erscheinung ihres wahren Wesens anerkennen. Wir sind genöthigt, eine übersinnliche Welt über der sinnlichen anzunehmen, wenn die Vernunft sich nicht in Antinomieen, in Widersprüche mit sich selbst verwickeln soll. Wir können durch die Unterscheidung von Erscheinung und Dingen an sich das Verhältniß dieser übersinnlichen Welt zur Sinnenwelt genauer bestimmen und in der ersten den Ideen ihren Platz anweisen.

Soweit ist die Lehre korrect und fehlerfrei. Aber in der Ausführung vergreift sich Kant, indem er unabhängig von diesem spekulativen Grundgedanken induktorisch aus den Beurtheilungen des Lebens eine ganz populäre und den physikotheologischen nahe verwandte Ansicht zusammenstellt, die er bloß stellenweise durch seinen Idealismus verbessert. Durch den Unterschied von Phänomenon und Noumenon war ihm die Naturwelt und Sittenwelt in scharfer Trennung aus einander getreten. In seiner Ausmalung der letztern war ihm eigentlich nur das Reich persönlicher Geister als das Reich der Zwecke und als intelligible Welt stehen geblieben. Um sein Weltgemälde zu vollenden, sucht er die Natur mit der intelligibeln Welt wieder zu vereinigen. Diese Vereinigung erlangt er durch seine Vorstellung von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur, worin dunkel die Hindeutung auf ein intelligibles Substrat der Materie liegt, das aber für uns völlig unerkennbar bleibt. Vermittelst einer Technik der Natur, welcher der Mechanis-

mus der Gesetzmäßigkeit als Werkzeug dient, unterwirft er ethikotheologisch das Ganze der Natur der urschöpferischen Idee eines Wesens, welches zugleich das heilige Oberhaupt in der Sittenwelt ist. Indem er nun die Ideen als die höchsten Regeln der Naturforschung noch über die Naturgesetze stellt, sucht er jene Einheit des Weltgemäldes wissenschaftlich zu erreichen. Die vollständige systematische Einheit unserer Erkenntniß würde also zu Stande kommen durch die vollendete Unterordnung aller mathematisch physikalischen Erklärungsgründe unter teleologische Prinzipien und dieser wiederum unter die Ideen. Wenn der Bau der menschlichen Erkenntniß in der That der hier angegebene wäre, so dürften wir wohl hoffen, im Fortschritt der Ausbildung unserer Erkenntniß noch einmal einsehen zu lernen, wie die Welt aus der Gottheit ihren Ursprung habe. Aber dabei ist die Selbstständigkeit der Naturgesetze ganz übersehen und Kant scheint das Unbequeme dieses Gedankens selbst gefühlt zu haben. Denn wir erhalten bei ihm ganz verschiedene und zwar immer geringere Stufen der wissenschaftlichen Einsicht, sowie wie wir schrittweise in unsern Unterordnungen von den Naturgesetzen zu den Zweckgesetzen und von da zu den Ideen weiter fortgeführt werden; gleich als ob die Klarheit der Wissenschaft in nebelgraue Ferne verbliche. Die Naturgesetze sind objektivgiltige Erklärungsgründe für die Erfahrung; aber die Zweckgesetze sind schon Prinzipien einer nur subjektiven Betrachtungsweise. Seinem Gedanken zufolge *) können

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 387.

wir dem wahren Wesen der Dinge nach uns menschlich, die Verknüpfung der Dinge unter und die Abhängigkeit derselben von Gesetzen nicht anders denken als nach der Analogie einer Zweckgesetzgebung. So fassen wir menschlich das wahre Wesen der Dinge unter den Ideen nach der Regel der Zweckbegriffe. Aber diese Auffassung ist ihm nur eine menschliche Vorstellungsweise und er charakterisirt deshalb die Erkenntniß aus Ideen als eine nur symbolische nach Analogieen. Eine symbolische Erkenntniß nach Analogieen steht auf der Mittelstufe zwischen Wissenschaftlichkeit und Bildlichkeit unserer Vorstellungsweisen und sie kann nur da hervortreten, wo man in einem bestimmten Kreise von Beurtheilungen die Prinzipien der Beurtheilung aus einem andern Gebiet entlehnt. Die Zweckvorstellungen entspringen aus unserem Willen; wir lernen sie nicht aus der Natur, sondern wir tragen sie aus dem thätigen Menschenleben in die Natur hinüber. Wir beurtheilen die Natur nach Analogie einer vernünftigen Intelligenz, wenn wir sie unter Zweckgesetzen auffassen. Aber eine sinnbildliche Erkenntniß nach Analogieen kann keineswegs die eigentliche Form der Unterordnung unter Ideen seyn. Wir setzen die Welt unter Ideen schon voraus, wenn wir dieselbe nach dem Bilde des werkthätigen Menschenlebens deuten. Es muß im Hintergrunde dieser von Kant als symbolisch bezeichneten Vorstellungsweise noch eine anderweit gegebene Erkenntniß der Welt unter Ideen stehen und wir können bemerken, daß er eine falsche Vorstellung von der Art der Unterordnung der Dinge unter Ideen hat.

So richtig also Kant auch das Verhältniß der über-

sinnlichen Welt zur Sinnenwelt bestimmt, so hat in der Ausführung seine Weltansicht doch wieder einen Fehler bekommen. Durch den zusammenfassenden Gedanken einer Technik der Natur unter der Idee der Gottheit hebt er unbemerkt die Selbstständigkeit der mathematischen Physik auf und da in seiner Weltansicht andererseits die platonische Idee der selbstständigen Geisteswelt nicht scharf genug hervortritt, so fließen ihm Natur und Sittenwelt wieder in ein Ganzes zusammen. Seine Unsterblichkeit findet in der Natur und im Zeitverlauf Statt, seine Vorstellung vom höchsten Gut der Welt ist der Gedanke der Vereinigung der Natur mit der Geisteswelt der Freiheit unter der Herrschaft der Gottheit und mit seiner Vorstellung von dem Fortschritt der Kultur als dem Endzweck der Natur geht die Beförderung des höchsten Guts nicht in das andere Leben hinüber, sondern verläuft in die Menschengeschichte hinein. Diese Fehler seines Weltgemäldes hat Kant erhalten, indem er nach dem alten Vorurtheil der Schulen voraussetzt, die höchste objektive synthetische Einheit unsrer Erkenntniß sey die systematische der Wissenschaft. Er verwechselt auf das Bestimmteste die Vollendung der systematischen Form unserer Erkenntniß unter Prinzipien mit der Erkenntniß des vollendeten Weltganzen unter der Idee der Gottheit. Dadurch stellen sich ihm die Ideen über die Naturgesetze, er erhält eine falsche Ansicht von der Art der Unterordnung unter Ideen und mit der Forderung ihres regulativen Gebrauchs wird er seiner eigenen Lehre von der Grenzbestimmung untreu und fordert Grenzüberschreitung und im letzten Grunde chikanirt ihn doch noch der Na-

turalismus der mathematischen Physik. Die vollständige Einheit unserer Erkenntniß liegt allerdings in den Ideen des Absoluten; aber die vollendete Einheit des Weltganzen unter Ideen kann wissenschaftlich gar nicht erreicht werden, sondern liegt vielmehr jenseits der Grenzen unserer Wissenschaft. Diese Irrung Kant's, die vollständige systematische Einheit unter Ideen zu suchen, hat ihn nun zwar zu keinen weitern Fehlern verleitet, weil er keine Folgerungen daran knüpft und der Fehler selbst nur induktorisch im Hintergrunde seiner Ansichten stehen bleibt. Aber diejenigen, welche seine Ansichten systematisch umstellten, welche ein System daraus machen wollten, bekamen ihn an die Spitze; für sie wurde die Forderung einer wissenschaftlichen Erkenntniß aus der Idee des Absoluten der führende Grundgedanke. Die ganze Spekulation von Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel ist Nichts als die spekulative Durchbildung dieses Fehlers, und dieser Fehler hat sich an den unter ihm ausgebildeten Philosophemen auch gerächt durch den Zwiespalt, in den er sie mit der mathematischen Physik gerathen ließ. Sollte hier der kantischen Philosophie wahrhaft weiter geholfen werden, so durfte der Fehler derselben nicht zum Prinzip des Systems gemacht, sondern er mußte verbessert werden. Dies ist nun das, was Fries gethan hat.

In diesem ausgezeichneten Denker vereinigte sich ein durchdringender Scharfsinn mit raschem und großartigem Ueberblick. Durch Natur und Erziehung hatte er eine eigenthümliche, ich möchte sagen, einsiedlerartige Sinnesart erhalten. Begünstigt durch diese entwickelte sich sein eminentes Talent der innern Selbstbeobachtung. Abge-

schlossen in sich selbst bot seine ganze Erscheinung den Ausdruck der Kontemplation und Seelenruhe, das Bild eines wahrhaften Weisen dar. Dieser Mann von großen Gaben und Gnaden wurde der Fortbildner der wahren kantischen Lehre, sowohl der Dialektik als auch der Weltansicht nach. Beide, Kant sowohl wie Fries, haben die menschliche Erkenntniß zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Naturforschung gemacht, aber wie auf dem Gebiete der Physik sich Neuton zu Keppler verhält, so verhält sich auf dem Gebiete der Philosophie Fries zu Kant. Dies Verhältniß will ich in dem Folgenden ausführlicher darzulegen versuchen.

1.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft.

Kant hat die Lehre des transcendentalen Idealismus in ihren Grundzügen richtig entwickelt. Aber wie es häufig den ersten Entdeckern zu geschehen pflegt, so hat auch er die Wichtigkeit seiner großen Entdeckung nicht in ihrem vollen Umfange erkannt. Dies zeigt sich in der Stellung, welche er dem transcendentalen Idealismus im Ganzen seiner Kritik der Vernunft angewiesen hat. Diese Lehre, welche in der That das Prinzip der ganzen spekulativen Metaphysik ist, erscheint bei ihm nur als untergeordnetes Glied seiner Ideenlehre. Diese untergeordnete Stellung, welche er einer so entscheidend wichtigen Lehre anweist, hängt bei ihm auf's Innigste mit dem zusammen, wie sich ihm der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich entwickelt hat. Seine kunstreiche Dialektik führt von drei verschiedenen Anfängen aus die Fäden der Betrachtung auf diesen einen Punkt zusammen.

1) In seiner Lehre von der reinen Sinnlichkeit wird er durch die Umbildung der leibnitzischen Abstraktionen auf die Entdeckung der reinen Anschauung geführt, durch die er der leibnitzischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die sich bloß auf die deutliche Vor-

stellung der Monadenwelt im Gegensatz der verworrenen der Sinne bezieht, eine neue unerwartete Aufklärung giebt, indem er den Gegensatz nicht auf die Schranken der logischen Deutlichkeit, sondern auf die Schranken der anschauenden Erkenntniß stellt.

2) Verbindet sich ihm damit die alteleatische Lehre vom Unterschied der Phänomena und Noumena. Im Gegensatz zu dem Begriffe eines Dinges, wie wir es anschaulich erkennen, bildet sich der Verstand den Begriff von einem Dinge, den wir nicht aus der sinnlich bedingten Erkenntniß abstrahiren, sondern den wir unabhängig von diesen sinnlichen Bedingungen aus dem Verstande selbst schöpfen. Ein solcher Begriff ist ihm ein Begriff von einem Dinge an sich. Da wir ihn aber durch keine intellektuelle Anschauung realisiren können, so bleibt er für uns problematisch.

3) Weist er nach, daß diejenigen Vorstellungen, durch welche wir uns die absolute Vollendung der Welt denken, die transcendentalen Ideen nämlich, Begriffe von Noumenen sind, die aber in ihrer Anwendung auf die Naturwelt dem Verhängniß der Antinomieen unterliegen.

Dabei ist ihm aber die wahre Lehre des transcendentalen Idealismus, die Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des Dinges an sich nur durch das Erste gegeben. Denn der Unterschied von Noumenon und Phänomenon, Verstandeswesen und Sinneswesen, läßt es für sich ganz unentschieden, ob die Verstandeswesen nicht eine ganz andere Art von Wesen, oder ob sie in der That einerlei mit den Sinneswesen sind und von denselben nur in sofern verschieden, als sie ihnen als

Dinge an sich zum Grunde liegen. Aber bei der Begründung des transscendentalen Idealismus in seiner transscendentalen Aesthetik begeht er einen dialektischen Fehler. Er setzt nämlich voraus, daß eine Anschauung a priori, d. h. eine solche, welche wir haben, ehe wir den Gegenstand selbst beobachten, uns nur Erscheinungen und nicht die Dinge an sich zeigen könne. Er verwirft die mathematischen Vorstellungen als ungiltig für das wahre Wesen der Dinge, weil sie auf Anschauung a priori beruhen. Er folgert die Idealität von Raum und Zeit nicht aus ihrer objektiven Beschaffenheit, nämlich aus ihrer Stetigkeit und Unvollendbarkeit, sondern subjektiv aus der Quelle ihres Ursprungs in unserm Geiste. Dieser Fehler ist ihm bestimmt worden durch das Eigenthümliche in seiner Ansicht von der transscendentalen Wahrheit.

Er fordert nämlich für die objektive Giltigkeit einer Erkenntniß, daß der Gegenstand derselben anschaulich gegeben sey. Er erklärt deshalb den Begriff von einem Noumenon für einen bloß problematischen, weil wir keine intellektuelle Anschauung besitzen, durch die uns allein ein Gegenstand zu diesem Begriffe gegeben werden könnte. Aber er erkennt nur diejenige Anschauung als unmittelbar giltig an, bei welcher der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, was bei den Menschen immer nur sinnesanschaulich der Fall seyn soll. Eine Anschauung a priori gilt ihm deshalb nur mittelbar, wiefern sie die Bedingungen auch der Sinnesanschauung enthält, d. h. die Bedingungen, unter denen uns allein Gegenstände gegeben werden können. Kant setzt also voraus, daß man die transscendentale Wahrheit, d. i. die

objektive Giltigkeit der Erkenntniß erst durch Begründung suchen müsse, und er sieht sie nicht als unmittelbar gegeben, d. i. als ein Faktum an. So entwickelt sich ihm der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung aus seiner Ansicht der transcendentalen Wahrheit, indem er einen Unterschied in der objektiven Giltigkeit zwischen Sinnesanschauung und mathematischer Anschauung macht. Aber sollte es mit dieser Entscheidung seine Richtigkeit haben, so müßte man aus seiner Erkenntniß heraustreten und diese mit dem Seyn der Dinge, unabhängig von dem, wie sie erkannt werden, vergleichen können, um zu entscheiden, welche Stücke unserer Erkenntniß mit dem Seyn der Dinge zusammenstimmen und welche nicht. Eine solche Vergleichung ist für den Menschen ganz unmöglich und da bei Kant die Lehre des transcendentalen Idealismus scheinbar auf dieser Voraussetzung ruht, so verwarf man mit der falschen Voraussetzung auch die wahre Lehre. Diese Lehre entwickelt sich aber, wie Fries zuerst gezeigt hat, ganz immanent auf dem Boden unserer Erkenntniß selbst, ohne daß wir nöthig hätten, über die Sphäre unsers Bewußtseyns hinauszugehen. Obschon also die Tendenz des ganzen kritischen Unternehmens bei Kant dahin geht, das Gesetz der Wahrheit im eigenen Geiste zu suchen, so gründet er dennoch die Objektivität der Vorstellungen auf die Bewirkung derselben durch den Gegenstand; — ein Faktum, welches gar nicht existirt. Wenn er nun beim fernern Fortgange die Erkenntniß a priori, ihrer Apriorität wegen, bloß für subjektiv giltig erklärt, so setzt er sich mit sich selbst in Widerspruch. Die Kategorieen kann er wohl, durch

den transscendentalen Schematismus auf die Anschauung zurückführend, begründen; aber nicht ebenso die Ideen. Deren Begründung soll in der Kritik der praktischen Vernunft durch den kategorischen Imperativ gegeben werden. Aber woher nun auf einmal die Giltigkeit dieses kategorischen Imperatives, dieses idealen Grundsatzes? Darauf hat er nie geantwortet, sondern er zeigt nur, wie jener ohne Freiheit nicht möglich sey. Aber auch dieser Beweis ermangelt der Schärfe und diese konnte er auch nicht erlangen, da er das Vermögen der Vernunft, aus sich selbst ihr einen Antrieb zu setzen, schon für die Freiheit nahm. Kant sucht also eine objektive Begründung der Wahrheit durch Beweise und kommt damit ganz auf den Standpunkt des Hume. Er setzt, wie dieser, die objektive Giltigkeit der Impressionen oder sinnlichen Wahrnehmungen als zugestanden voraus, weil der Gegenstand darin der Grund der Vorstellung von ihm sey, und an diese empirische Realität der Wahrnehmung schließt er dann alle andere, soweit es geht, durch Beweise an.

Diesen Fehler, welchen die Kritik der reinen Vernunft hier begeht, hat Fries zuerst vollständig verbessert. Allein der Fehler selbst liegt so tief versteckt, daß die Verbesserung desselben nur das Resultat der ganzen Umbildung der Kantischen Kritik zur Theorie der erkennenden Vernunft seyn konnte. Man bemerkt leicht, daß Kant die zu seiner Zeit in der Schule anerkannten Hilfsmittel zur Begründung der Wahrheit unbesehen gelten läßt, ohne besondere Untersuchungen über deren Zulänglichkeit anzustellen und ohne dieselben genauer mit seinen kritischen Unternehmen zu vergleichen. Fries sah

sich deshalb genöthigt, um diesen Mangel zu ergänzen, die Logik und Psychologie mit in den Kreis seiner Untersuchungen zu ziehen, und diesen vollständigen und nach allen Seiten hin erschöpfenden Untersuchungen verdanken wir die schönen Bearbeitungen dieser beiden Wissenschaften in seinem System der Logik und seinem Handbuche der psychischen Anthropologie. Die psychisch-anthropologische Fassung und Ausbildung der Aufgaben der Kritik der Vernunft, welche er dadurch erhielt, zeigte ihm den Grundirrthum, welcher Kant zu seinen vielfachen dialektischen Fehlern veranlaßt und ihn verhindert hat, der Kritik der reinen Vernunft eine in sich abgeschlossene Einheit zu geben. Die Betrachtungen in diesem großen Werke sind nicht aus Einem Guſſe, sie knüpfen auf verschiedenen, oft sehr weit von einander entlegenen Punkten an und sind nur durch eine logische Disposition zu einem Ganzen verbunden. Die Erörterungen der philosophischen Wahrheit, welche darin enthalten sind, werfen zugleich ein neues Licht auf die Quelle, aus denen sie fließt. Kant hat eine nicht geringe Anzahl psychologischer Thatsachen entweder zuerst gesehen, oder schärfer bestimmt, als irgend einer seiner Vorgänger. Er hat zuerst den Antheil richtig gewürdigt, den die „reine Vernunft" am Erkennen nimmt und er ist dabei auf seine große psychologische Entdeckung der transcendentalen Geistesvermögen oder der Selbstthätigkeit der Vernunft im Erkennen geführt worden. Aber er hat alle seine psychologischen Entdeckungen nur im Gefolge seiner philosophischen gemacht; er hat sich nicht bis zu dem Gesetz der Einheit des menschlichen Geistes-

lebens hindurchgefunden und er selbst legt das Geständniß ab, daß er nicht begreifen könne, wie Sinn und Verstand in der Einen Vernunft mit einander verbunden seyen. Mit der Auflösung dieses Räthsels würde seine Kritik die fehlende Einheit erhalten und man sieht leicht, wie dieses Räthsel über das Verhältniß des Sinns zum Verstande in der Vernunft ganz psychologisch ist. Geleitet von diesen Betrachtungen wurde Fries darauf geführt, die logische Disposition der Kritik der Vernunft zu verwerfen, die fehlende Einheit in der psychischen Anthropologie zu suchen und die Kritik zur Theorie der Vernunft auszubilden. Damit gelang es ihm, jenes Kantische Räthsel zu lösen, das Gesetz der Einheit des menschlichen Geistes zu entdecken und daraus eine vollständige Ableitung der verschiedenen Erkenntnißthätigkeiten sowie aller psychologischen Erscheinungen überhaupt zu geben. Jenes Gesetz der Einheit liegt, wie Fries nachgewiesen hat, in der Form unsers innern Lebens. Der menschliche Geist ist seiner Form nach eine anregbare Selbstthätigkeit, eine sinnliche Vernunft. Diese sinnliche Vernunft hat drei qualitativ von einander verschiedene Vermögen: zu erkennen, Lust zu fühlen und willkürlich zu handeln. Jedes von diesen drei Vermögen steht dann unter einem dreifachen Gesetz seiner Ausbildung: nach sinnlicher Anregung von Außen, nach gewohnheitsmäßiger Fortbildung durch innere Gegenwirkungen und nach verständiger willkürlicher Ausbildung. Ein jedes von den drei Vermögen der Erkenntniß, des Lustgefühls und des willkürlichen Handelns zeigt in seiner Form der sinnlichen Vernünftigkeit nur ein stehenbleibendes Bild,

aber das Leben des Geistes selbst bewegt sich in steter Ausbildung seiner Thätigkeiten und Fertigkeiten nach den drei Bildungsstufen von Sinn, Gewohnheit und Verstand. Somit erhält Fries, als das Resultat seiner kritischen Untersuchungen, eine wesentlich veränderte psychologische Grundansicht. Diese Ansicht eröffnet uns zuerst den Blick in die wahre Organisation und, wenn ich so sagen darf, den Bau der menschlichen Erkenntniß nach ihren richtigen Verhältnissen. Damit wurde es dann Fries möglich, in einer Theorie der Vernunft zu erklären, wie die verschiedenen Formen unsers geistigen Lebens: die Qualitäten aus der Sinnesanschauung, die Formen der reinen Anschauung, die subjektiven Spiele der Association, die Vorstellungen der figürlichen Synthesis, die logischen Formen des Urtheils, die Kategorieen, die Reflexionsbegriffe, die transcendentalen Ideen, der kategorische Imperativ, die Geschmacksurtheile und ästhetischen Ideen sowie die religiösen Gefühlsstimmungen, aus der Einen Form der Vernünftigkeit des qualitativ erkennenden, lustfühlenden und handelnden Geistes entspringen.

Durch diese Theorie erhielt Fries eine andere und fehlerfreie Ansicht von der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Giltigkeit unserer Erkenntniß. Will man seine ziemlich schwierige und originelle Lehre darüber richtig verstehen, so muß man hauptsächlich zweierlei mit einander vergleichen und sich geläufig machen: einmal seine Theorie der Empfindung und dann seine Theorie der Reflexion im Verhältniß zur Theorie der reinen Vernunft. Beides gehört Fries als eine originelle und

durchaus eigenthümliche Entdeckung an. Das letztere ist dabei das verwickeltere und dasjenige, worin er als der Vollender des von Kant begonnenen Werkes erscheint. Kant hatte sich das Problem gestellt: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Die Auflösung dieser Frage, welche sich durch seine drei Kritiken hindurchzieht, hatte die Thatsache konstatirt, daß unser Geist allgemeine und nothwendige Wahrheiten als ursprüngliches Eigenthum besitze und zugleich vollständig das System der synthetischen Urtheile a priori aufgewiesen, in denen wir jene Wahrheiten aussprechen. Diese Wahrheiten und das vollständige System der synthetischen Urtheile a priori sind im Grunde seit dem Beginn der Geschichte der Philosophie das letzte Ziel aller philosophischen Nachforschungen gewesen. Denn wenn es irgend eine feste Wahrheit in unserm Geiste geben soll, so darf diese nicht nur für diesen oder jenen, sondern sie muß für jedermann, d. h. sie muß mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelten. Nun ist jede Erkenntniß, welche uns die Sinne geben nur zufällig und gehört immer zu gewissen einzelnen Lebenszuständen. Allgemeine und nothwendige Wahrheiten werden dagegen denkend erkannt. Im Denken erheben wir uns über das sinnliche Bewußtseyn um unsere einzelnen Lebenszustände zu einem Bewußtseyn überhaupt. Nur in diesem Bewußtseyn überhaupt und mithin nur denkend können wir zur Einsicht in jene Wahrheiten kommen. Aber das Denken ist eine willkürliche Geistesthätigkeit. Es entsteht also hier die Frage, wie wir durch willkürliches Denken die nothwendige Wahrheit erkennen können? Protagoras

und die Sophisten, welche die Willkürlichkeit des Urtheils zuerst bemerkt hatten, verwarfen deshalb die nothwendigen Wahrheiten ebenso wie spätere Skeptiker. Aber seitdem Kant den Thatbestand an nothwendiger Wahrheit entdeckt und ihr Vorhandenseyn im menschlichen Geiste über allen Zweifel erhoben hatte, forderte jenes psychologische Räthsel eine Auflösung. Fries, der sich dieselbe zum Zweck machte, wurde damit auf das eigenthümliche Problem seiner Vernunftkritik geführt mit der Frage: wie ist es möglich, willkürlich vorzustellen *)? Dabei ist nun zuerst klar, wie die mathematische Erkenntniß, die sich ganz in reiner Anschauung entwickelt, an dieser reinen Anschauung auch einen Leitfaden habe, an dem sich das willkürliche Denken fortwährend orientiren kann. Das eigentliche Räthsel bliebe dann bloß die philosophische Erkenntniß, in deren Wahrheiten wir die Einsicht nur im reinen Denken erlangen. Hier zeigt Fries:

1) Wie das Reflexionsvermögen oder der denkende Verstand für sich keine neuen Gegenstände erkenne, sondern durch die logischen Vorstellungen, durch Begriff, Urtheil, Schluß und Systemform sich der Einheit, Nothwendigkeit und Verbindung seiner Erkenntnisse bewußt werde.

2) Daß durch die Urtheile der Reflexion diese Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unserm Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt werde, so daß der Geist diese schon anderweit unmittelbar besitzen muß, um diese mittelbare Erkenntniß möglich

*) Kritik der Vernunft Bd. 1. Buch. 2. Abschn. 2.

zu machen. Jene Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung besteht mithin ursprünglich und unmittelbar als eine Thatsache in unserer Erkenntniß, unabhängig von dem Reflexionsvermögen und den Urtheilen des denkenden Verstandes, in welchen wir uns nur dieselbe zum Bewußtseyn bringen.

So wird Fries darauf geführt, eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft als eine Thatsache in unserem Innern vorauszusetzen und den Standpunkt dieser unmittelbaren Erkenntniß von dem Standpunkte des Bewußtseyns um dieselbe zu unterscheiden. Bei dem Bewußtwerden jener unmittelbaren Erkenntniß treten zwei Fälle ein. Entweder nämlich werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß selbst unmittelbar bewußt; dies ist die Anschauung; oder sie ist für sich dunkel und kann nur durch die Urtheile der Reflexion, einzig und allein denkend in uns gefunden werden. Dies ist der Fall mit der philosophischen Erkenntniß. Der denkende Verstand mit seinen logischen Hilfsmitteln und deren willkürlicher Anwendung ist nur als ein höheres Bewußtseyn das Vermögen der Wiederbeobachtung jener für sich unfaßbaren Erkenntniß. Durch diese Lehre wurde es Fries möglich, das Verhältniß von Verstand und Vernunft in unserm Geiste nachzuweisen, die Willkürlichkeit der Reflexion von der Selbstthätigkeit der Vernunft im Erkennen genau zu unterscheiden. Kant und fast alle Philosophen mit ihm verstehen unter Vernunft eine über den Verstand hinausliegende Stufe der Ausbildung unsers Erkenntnißvermögens. Fries hat uns zuerst gezeigt, daß das Verhältniß des Verstandes zur Vernunft nicht

das eines obern zu einem untern Erkenntnißvermögen, sondern ein Verhältniß der innern Selbstbeobachtung ist.

Fragt man nun weiter, welches ist das Verhältniß jener unmittelbaren Erkenntniß zu ihren Gegenständen, so muß man dafür zunächst auf jene ersten Erörterungen zurücksehen, welche Fries über das Wesen der Erkenntniß im Allgemeinen giebt*). Damit muß man dann genauer vergleichen, was er über die objektive Giltigkeit der Erkenntniß sagt**). Ich werde hier versuchen, den Zusammenhang dieser Lehren im gedrängten Ueberblick darzustellen.

Erkennen ist eine eigene Art ursprünglicher, von keiner andern abzuleitender Geistesthätigkeit. Erkenntniß ist Vorstellung vom Daseyn eines Gegenstandes, oder von einem Gesetze, unter dem das Daseyn der Dinge steht. Gegenstand und Existenz sind das Charakteristische der Erkenntniß. Es giebt auch Vorstellungen, in denen keine Erkenntniß enthalten ist. Dahin gehören alle allgemeinen Begriffe wie Baum, Blatt, Hund u. s. w. Solche Vorstellungen nennen wir zum Unterschied von der Erkenntniß problematische Vorstellungen. Das Daseyn dieser problematischen Vorstellungen beweist, daß es viele Thätigkeiten des Geistes giebt, die zum Erkennen gehören, ohne deshalb selbst schon Erkenntniß zu seyn. Eine Vorstellung ist Erkenntniß, wenn ihr Gegenstand als existirend vorgestellt wird. Wirklichkeit des Gegenstandes gehört also wesentlich zur Erkenntniß. Darin unterscheidet sie sich von

*) Kritik der Vernunft Bd. 1 §. 9—13.

**) Kritik der Vernunft Bd. 2 §. 102. 126.

der bloß problematischen Vorstellung, welche zwar einen Gegenstand, aber ohne Existenz hat. Wenn nach des Aristoteles Beispiel alles Fleisch der Welt zu einer Einzigen Stumpfnase verwendet wäre, so hätte die Vorstellung einer zweiten Stumpfnase zwar einen Gegenstand, aber dieser Gegenstand wäre nicht da, er wäre eine nur problematische Vorstellung. Erkenntniß ist daher eine assertorische Vorstellung, d. i. eine solche, in welcher eine Behauptung liegt.

Dies Alles ist indeß keine Erklärung von dem, was Erkenntniß ist, sondern nur eine Beschreibung. Die Erkenntniß selbst ist ein Gegenstand der innern Wahrnehmung, ein Gegenstand der Beobachtung für den innern Sinn. Die Anschauung des innern Sinns belehrt Jeden unmittelbar darüber, was Erkennen und Erkenntniß ist. Erkennen ist eine Qualität des innern Sinns, ebenso wie Farbe eine Qualität des Gesichtsinns ist. Qualitäten lassen sich aber nicht erklären, sondern nur anschauen. Die Erkenntniß ist also etwas Unerklärliches: es ist Niemanden durch eine Definition begreiflich zu machen, was Erkenntniß ist, der es nicht schon weiß, ebenso wenig wie man dem Blindgeborenen einen Begriff von grüner Farbe geben kann. Erkenntniß ist also ein Faktum, eine Thatsache aus innerer Erfahrung und es müssen sich daher durch innere Selbstbeobachtung alle Verhältnisse der Erkenntniß aufklären lassen.

Zu jeder Erkenntniß und überhaupt zu jeder Vorstellung gehört dreierlei: 1) das vorstellende Subjekt (das Ich, der Geist); 2) das Vorstellen (die vorstellende Thätigkeit oder die Erkenntnißthätigkeit des Geistes)

und 3) ein **Vorgestelltes** (das Objekt oder der Gegenstand). Jede Vorstellung hat also unmittelbar Objektivität. Der Gegenstand kommt nicht erst zur Vorstellung hinzu, sondern ist unmittelbar und ursprünglich schon bei ihr. Der Gegenstand wird unmittelbar als etwas außer der vorstellenden Thätigkeit Befindliches vorgestellt. Das Vorgestellte ist immer außer der vorstellenden Thätigkeit. Beide sind daher von einander verschieden, mithin sind sie nicht **identisch**.

Im reinen Selbstbewußtseyn ist zwar das Subjekt und Objekt identisch, aber nicht das Wissen und sein Gegenstand denn auch hier ist der Gegenstand außer dem Wissen um ihn. Es ist also ganz dasselbe Verhältniß, wie in andern Fällen. Das reine Selbstbewußtseyn ist um nichts gewisser und unmittelbarer als jede andre Erkenntniß, denn auch hier steht die vorstellende Thätigkeit zwischen dem Subjekt und Objekt. *)

*) **Fichte** setzt die Identität des Gegenstandes mit der Erkenntnißthätigkeit, des Erkannten mit dem Erkennen im Selbstbewußtseyn voraus. Dieselbe Voraussetzung liegt in des Descartes cogito ergo sum und Aristoteles hat sie schon ausgesprochen in der Behauptung, daß für den *νοῦς νοεῖν* und *νοούμενον* eins und dasselbe sey. Das Ganze ist ein Fehler der Selbstbeobachtung. Bei Aristoteles bleibt er induktorisch im Hintergrunde des Systems und wirkt nicht störend. Aber Descartes und Fichte machen ihn zum Grunde der Wahrheit, indem sie fälschlich die innere Erfahrung für unmittelbarer nehmen, als die äußere. Allein Welterkenntniß und Selbsterkenntniß sind gleich unmittelbar und der so eben bezeichnete, in der Geschichte der Philosophie so lang vererbte Fehler kommt daher, daß man das Wesen des innern Sinns nicht kannte. Innerlich nämlich

Das Verhältniß der Vorstellung und der Erkenntniß zu ihrem Gegenstand ist also ein ganz eigenthümliches Verhältniß aus innerer Selbstbeobachtung. Wir lernen dasselbe nur empirisch in innerer Erfahrung kennen und wir dürfen daher dasselbe mit keinem logischen oder metaphysischen Verhältniß verwechseln. Worin dieses Verhältniß besteht, darüber belehrt uns unmittelbar der innere Sinn. Es giebt aber für den innern Sinn kein nach Außen zu beobachtendes Verhältniß; die Erkenntniß ist schlechthin eine innere Sinnesqualität, wie die

---

beobachte ich freilich nur meine Erkenntnißthätigkeit und nicht die Dinge draußen. Aber die Dinge draußen sind eben das, was ich durch meine innerlich beobachtete Erkenntnißthätigkeit erkenne. Unmittelbar schaue ich die Welt draußen mit ihren Gestalten, Farben, Tönen und Düften. Aber innerlich weiß ich auch wieder, daß und was ich schaue. Das Was der Anschauung ist aber hier nicht unmittelbar dem innern Sinn gegeben, sondern nur mittelbar durch den äußern. Allein der äußere Sinn schaut ebenso unmittelbar den Gegenstand draußen, wie der innere Sinn innerlich mein Sehen desselben an. Es ist hier auf beiden Seiten das gleiche Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand, in beiden Fällen bin ich mir unmittelbar der Objektivität meiner Anschauung bewußt. Daß jede äußere Anschauung innerlich als Thätigkeit des Geistes wieder wahrgenommen werden kann, führte hier irre. Man setzte fälschlich voraus, das bloße Seyn einer Thätigkeit in mir enthalte auch schon mein Wissen um dieselbe. Allein es giebt in jedem Augenblicke meines Lebens eine Menge von Thätigkeiten in mir, ohne daß ich es weiß, wie das Faktum der dunkeln Vorstellungen ganz unzweideutig beweist. Um also zu wissen, ob ich eine Thätigkeit besitze, muß ich mir derselben erst bewußt werden, d. h. sie muß ein Gegenstand der Beobachtung für den innern Sinn werden.

Farbe eine äußere. Das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande ist also ein besonderes Verhältniß aus innerer Sinnesqualität.

Diese einzig richtige Ansicht über das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande ist fast durchweg in der Geschichte der Philosophie verkannt worden und man hat dieses empirische Verhältniß aus innerer Erfahrung meistentheils wie ein logisches oder metaphysisches Verhältniß beurtheilt. Man betrachtete es bald wie ein Verhältniß der Identität, bald wie ein Causalverhältniß. Die erstere Ansicht beruht lediglich auf einem Fehler der Selbstbeobachtung, indem man im Selbstbewußtseyn den Gegensatz des Vorstellens und des Vorgestellten mit dem Gegensatz des Vorstellenden und Vorgestellten verwechselte. Zu der Verwechselung mit einem Causalverhältniß boten sich indessen mehrere scheinbare Gründe dar. Auch hier entspringt der Irrthum zuletzt aus mangelhafter Selbstbeobachtung, aber die Gründe der Verwechselung sind scheinbarer, die Fehler selbst verwickelter. Man kommt zunächst darauf, wenn man bei der Frage nach den Gründen der Wahrheit den logischen Satz vom Grunde über die Grenzen seiner Giltigkeit ausdehnt und eine Begründung der menschlichen Erkenntniß überhaupt sucht. Man bezeichnet dann den Gegenstand als den Grund der Erkenntniß und damit ist man schon bei jener Vorstellung von einem Causalverhältniß, in welchem der Gegenstand zur Erkenntniß stehen soll. Man sagt: wenn der Gegenstand nicht da wäre, so würde man ihn doch auch nicht erkennen. Das ist ganz richtig. Aber woher weiß man denn, daß er da ist? Dadurch,

daß man ihn anschaut. Man vergißt, daß man durch die Anschauung und überhaupt durch die Erkenntniß erst zum Gegenstande kommt.

Der Satz vom Grunde ist ein logisches Prinzip. Die Logik hat es aber nicht mit der Erkenntniß überhaupt, sondern nur mit den formalen Bedingungen der reflektirten Erkenntniß zu thun. Die reflektirte Erkenntniß ist die Erkenntniß im Urtheil. Anschauen kann man die Gegenstände selbst, aber im Urtheil kann man sie nur durch Begriffe denken, die man sich von ihnen erworben hat. Das Urtheil ist daher nur eine mittelbare Erkenntniß. Die Gewißheit der Urtheile besteht in ihrer Begründung. Nur wenn es Grund hat, ist das Urtheil wahr. Die logische Frage nach der Wahrheit fällt also mit der Begründung der Urtheile zusammen. Ein Urtheil gründet sich nun entweder auf andere Urtheile oder auf eine unmittelbare Erkenntniß. Die Ableitung von Urtheilen aus Urtheilen geht zurück bis auf die Grundurtheile, welche aus der unmittelbaren Erkenntniß selbst entnommen sind. Aus dieser unmittelbaren Erkenntniß stammt daher jede Erkenntniß im Urtheil mittelbar oder unmittelbar ab. Die Forderung der Begründung, welche im Satze des Grundes liegt, geht also bloß auf die gedachte Erkenntniß. Wenn man ihn über seine Grenzen ausdehnt, wenn man weiter auch nach einem Grunde der unmittelbaren Erkenntniß selbst fragt, so beruht dies auf einem Mißverständniß. Diese unmittelbare Erkenntniß bedarf keiner Begründung, eben weil sie unmittelbar ist. Sie hat ihren Grund in sich selbst, denn sie ist eine auf sich selbst ruhende That-

sache. Die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntniß erst beweisen zu wollen, ist ein ganz widersinniges Unternehmen. Wer an ihr zweifeln will, der beurtheilt sie nur falsch, der beachtet das Faktische des Erkennens nicht, er verkennt oder mißversteht die Unmittelbarkeit der Erkenntniß, er sieht nicht, daß die Objektivität schon thatsächlich an der Vorstellung besteht und nicht erst nach irgend einem Gesetz zu ihr hinzukommt.

Die Veranlassung, den Satz des Grundes allgemeiner zu nehmen, als er wirklich ist, liegt in einer falschen Methode der bloßen Namenerklärung, der man in der Philosophie und psychischen Anthropologie so häufig gefolgt ist. Erkenntniß, sahen wir, war assertorische Vorstellung, also eine besondere Art der Vorstellung. Vorstellung ist also das Allgemeinere, Erkenntniß das Besondere. Geht man nun von der logischen Forderung aus, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so scheint es, als könne man die Erkenntniß aus einer Theorie der Vorstellungen erklären. Da wäre dann die Frage, wie kommt die Assertion zu den Vorstellungen hinzu? Allein die Sache ist gerade umgekehrt. Unser Erkenntnißvermögen ist ein Grundvermögen. Unser Vorstellen fängt mit Erkennen an und alle problematischen Vorstellungen entwickeln sich erst aus der Erkenntniß nach dem Gesetz des Unbestimmtwerdens der Erinnerungen. Die Assertion ist also ursprünglich bei der Vorstellung und verliert sich erst durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen von derselben. Wir können also ein Gesetz der Bildung der problematischen Vorstellungen aus der Erkenntniß aufzeigen. Dadurch ver-

nichtet sich jene Schwierigkeit von selbst. Denn vor einer richtigen Selbstbeobachtung steht die Sache so: Erst die Erkenntniß und dann die problematische Vorstellung aus dieser; aber nicht umgekehrt.

Die problematischen Vorstellungen deuteten uns an, daß es Thätigkeiten unsers Geistes giebt, die zur Erkenntniß gehören, ohne darum selbst schon Erkenntniß zu seyn. Erkenntniß ist eine zusammengesetzte Thatsache aus innerer Erfahrung. Viele Vorstellungen müssen in Ein Ganzes verbunden werden, ehe Erkenntniß daraus wird. Die Erkenntniß liegt nicht vollständig mit unmittelbarer Klarheit in uns, sondern wir müssen sie gewissermaßen erst in uns hervorbringen dadurch, daß wir die Vorstellungen verbinden und verknüpfen. Deshalb sagte schon Locke, die Erkenntniß entsteht durch die Verbindung der Vorstellungen. Allein diese Verbindung der Vorstellungen zur Erkenntniß müßte doch offenbar nach einem objektiv nothwendigen Gesetz erfolgen, und wo kommt dieses Gesetz her? Diese Frage hat Locke nicht nur nicht beantwortet, sondern nicht einmal aufgeworfen. Hume wurde indessen bestimmt auf diese Frage geführt. Da er sie aber unter der lockeschen Voraussetzung des nur sinnlichen Ursprungs aller unserer Vorstellungen zu beantworten suchte und da er wohl sah, daß das Gesetz der Verknüpfung der Vorstellungen zur Erkenntniß nicht durch die Sinne gegeben seyn könne, so verwarf er die objektive Giltigkeit dieses Gesetzes. Allein die wahre Sachlage ist anders. Jenes Gesetz ist mit Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß selbst gegründet, obschon wir uns dessen nicht unmittelbar bewußt sind. In der

That hatte auch Kant in den schematisirten Kategorieen solche Gesetze als a priori durch unsre Erkenntniß gegeben de facto nachgewiesen. Jenes Hervorbringen der Erkenntniß in uns ist also nur ein Schein. Die Sache selbst verhält sich so. Wir können die Erkenntniß, wie sie unmittelbar in uns liegt, nicht auch unmittelbar vollständig wahrnehmen, das Ganze derselben ist für den innern Sinn nicht mit Einem Blicke überschaubar, sondern nur vermittelst der Formen der Reflexion, nur durch die Verbindung der Begriffe in Urtheilen, Schlüssen und Systemen können wir dieses Ganze vollständig in uns beobachten. Diejenige Erkenntniß, die wir künstlich in uns erst bilden, ist also nur die reflektirte Erkenntniß. Diese ist aber eine mittelbare Erkenntniß, sie enthält nur das Bewußtseyn um die für sich unaussprechliche unmittelbare Erkenntniß.

Bis zu dieser unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft hat nun Kant die innere Beobachtung nicht fortgeführt, sondern er ist nur bei den Verhältnissen dessen stehen geblieben, wie wir uns derselben bewußt werden. Er pflegt in seinem Sprachgebrauch der empirischen Psychologie zu sagen, daß in der Erkenntniß eine Vorstellung durch einen Begriff (also mit Deutlichkeit) auf ein Objekt bezogen werde. Darin liegt die Behauptung, daß es keine andre Erkenntniß gebe, als die reflektirte in Urtheilen; die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand wird im Allgemeinen zu einem mittelbaren Akte des Denkens gemacht. Dies ist aber unrichtig und nur aus fehlerhafter Selbstbeobachtung behauptet worden, indem Kant die Erkenntniß nur so beobachtet, wie sie

vor der Reflexion erscheint, aber nicht so, wie sie unmittelbar in unserer Vernunft selbst gegründet ist. Fries zeigt dagegen, daß alles Anfängliche und Ursprüngliche in unsern Vorstellungen assertorische Vorstellung, d. i. Erkenntniß ist, und später weist er bestimmt nach, wie jede problematische Vorstellung, die nichts behauptet, sich erst vermittelst der Abstraktion aus Erkenntnissen bildet; daß endlich Urtheile nur Formeln des Wiederbewußtseyns von Erkenntnissen, nicht aber die unmittelbaren Erkenntnisse selbst sind.

Durch diese Nachweisungen hat Fries der gesammten Erkenntnißtheorie, sowie der Kritik der Vernunft eine ganz andre, festere Basis gegeben. Er hat damit gleichsam das Temperament der Denker umgestimmt, indem anstatt der Jacobischen sentimentalen Sehnsucht nach Gewißheit, diese Gewißheit selbst nachgewiesen wird als das Unmittelbare, Ursprüngliche und Erste. Denn

1) schon die erste Erörterung über das Wesen „der Erkenntniß" ist so tief durchgreifend, daß wir damit auf einen von dem kantischen ganz verschiedenen Standpunkt der Betrachtung kommen. Denn auf jenem erscheint die objektive Giltigkeit als Etwas, was erst im Verlauf der Ausbildung zur Erkenntniß hinzugebracht werden müsse, während wir sie auf diesem als an der Erkenntniß immer mit vorkommend erblicken.

2) Durch die nachgewiesene Gleichartigkeit der Anschauung und der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in Urtheilen aussprechen, ist die objektive Giltigkeit auch der philosophischen Erkenntniß sofort nachgewiesen. Dadurch erhellt, daß hier dieselbe Evidenz stattfindet, wie in mathematischen Sachen.

Wir können die Vorstellungen in zweierlei Rücksicht betrachten, das einemal objektiv, indem wir auf den in ihnen vorgestellten Gegenstand, das andremal subjektiv, indem wir auf die Art der Thätigkeit des Vorstellens achten. Das weiß ein Jeder aus seiner eigenen unmittelbaren Erfahrung: etwas Anderes ist das Anschauen, etwas Anderes das Dichten, etwas Anderes das Denken. Es sind dieses von einander sehr verschiedene Geistesthätigkeiten und wir befinden uns in einem ganz andern Zustande, je nachdem wir auf die eine oder auf die andere Art thätig sind. Wir brauchen unsre Sinne, wenn wir anschauen, wir sind in uns selbst versunken, in einer Art träumerischen Zustand, wenn wir dichten und es kostet uns eine gewisse Anstrengung, wenn wir denken. Man theilt die Anschauung gewöhnlich dem Sinne, das Dichten der Einbildungskraft und das Denken dem Verstande oder der Vernunft zu. Allein diese Eintheilung ist einerseits mangelhaft, andererseits fehlerhaft. Denn auch die Einbildungskraft hat einen gewissen Antheil an der Anschauung. Wir müssen daher die dichtende und die erkennende Thätigkeit der Einbildungskraft noch von einander unterscheiden. Dann müssen wir im Denken und im Erkennen durch's Denken Vernunft und Verstand noch von einander unterscheiden. Durch die Vernunft werden uns die Wahrheiten gegeben, die wir denkend erkennen; durch den Verstand werden wir uns aber ihrer erst bewußt. Das Dichten gehört gar nicht zum Erkennen, sondern ist ein bloßes Vorstellungsspiel, dem wir uns wachend willkürlich überlassen können und welches im Traum unwillkürlich fortspielt. Zum Erkennen gehört aber sowohl

Anschauung wie Denken. Das letztere unterscheidet sich von dem erstern durch seine Mittelbarkeit und Willkürlichkeit.

Aber auch unter den anschaulichen Vorstellungen giebt es eine Klasse, die wir willkürlich haben können. Wir können uns willkürlich erinnern an das, was wir gesehen und gehört haben. Wir können uns aber auch eine anschauliche Vorstellung von Etwas machen, bloß indem wir mit unserer Einbildungskraft einer Erzählung oder Beschreibung folgen. Demgemäß unterscheiden sich die Anschauungen der Einbildungskraft und die Anschaungen der Sinne. Die erstern setzen immer die letztern voraus. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden ist dieser: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart; die Sinnesanschauung hingegen erkennt unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes. Bei der Einbildung steht nicht der wirkliche Gegenstand selbst, sondern ein Bild der Erinnerung vor der Vorstellung. In der Empfindung dagegen ist mir der Gegenstand selbst gegeben. Das lebhafteste Bild eines Gegenstandes, das die Einbildungskraft mir vorführt, steht gegen den wirklichen Anblick desselben nur wie im Schatten. Durch diese überwiegende Klarheit und durch das Unwillkürliche des psychischen Zustandes in der Empfindung unterscheiden sich die Sinnesanschauungen von den Einbildungen.

Wir beobachten in uns also erstlich unsern Empfindungszustand, und dann einen über diesen hinzukommenden Gedankenlauf, der theils in einem unwillkürlichen

innern Spiel der Vorstellungen, theils in willkürlicher Reflexion besteht. Das Erstere ist der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft, das Andere der logische Gedankenlauf des Verstandes.

Unsre Erkenntniß fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an. Durch die Sinnesanschauung erkennen wir unmittelbar die Wirklichkeit der Gegenstände. Diese beiden Umstände haben die Theorie des Erkennens immer wieder auf die Theorie des Empfindens zurückgedrängt. Der Empirismus versuchte, Alles in unserm Denken und Erkennen aus der Empfindung abzuleiten, in der Hoffnung, hier das Gesetz der Wahrheit zu entdecken, und der Skeptizismus richtete seine Zweifel gegen denselben Punkt, um darzuthun, daß es kein solches Gesetz für die menschliche Erkenntniß gebe. Die Gegenwart und Wirklichkeit des Gegenstandes in der Sinnesanschauung scheint uns gleichsam aus uns selbst heraus zu versetzen. Man wird so leicht durch die Meinung getäuscht, als habe man hier außer unserer Erkenntniß und unabhängig von dieser den Gegenstand, mit dem man die Bruchstücke der menschlichen Erkenntniß erst vergleichen müsse. Man vergißt, daß man auch hier nur durch die Anschauung zu dem Gegenstand gelangt. Für die Kritik der Vernunft steht die Entscheidung über die objektive Giltigkeit oder die transcendentale Wahrheit unserer Erkenntniß nicht am Eingang der Spekulation, sondern sie ist eins von ihren Resultaten. Wir müssen uns zuerst durch innere Selbstbeobachtung von der Empfindung aus bis zum Ueberblick über das Ganze unserer Erkenntniß hindurcharbeiten und dann erst für die-

ſes Ganze können wir nach dem Geſetz ſeiner Wahrheit fragen. Dagegen hat man die Empfindung und die Sinnesanſchauung in ihr immer nur wie ein iſolirtes Faktum behandelt, da ſie doch nur ein Theil aus jenem Ganzen iſt. Man ſchloß alſo hier die Beobachtung viel zu früh ab. Man erhielt daher unvollſtändige Beobachtungen und dieſe ſuchte man durch Räſonnement und Hypotheſen zu ergänzen. So iſt es gekommen, daß die Phänomene der Empfindung bis auf Fries nie richtig beobachtet, ſondern immer durch eingemiſchtes Urtheil verfälſcht worden ſind.

Faſt alle Früheren ſetzen voraus, daß wir nicht unmittelbar äußre Gegenſtände wahrnehmen, ſondern daß bloß Bilder oder Phantasmen der unmittelbare Gegenſtand der Wahrnehmung ſind. Der Urheber dieſer Bilder- oder Idolenlehre iſt Demokrit. Er ſagt: von den Dingen, die wir erkennen, ſtrömen Bilder (εἴδωλα) aus und ſtrömen in die Seele ein. Dieſer Vorſtellungsweiſe gemäß muß man ſich den menſchlichen Geiſt wie ein dunkles Gemach, wie eine camera obscura denken, in welcher wir die Bilder der von Außen her ſich abſpiegelnden Gegenſtände beobachten. Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt in der Geſchichte der Philoſophie traditionell geworden. Seit Descartes hat man jene Bilder gewöhnlich Ideen genannt, Hume nennt ſie Eindrücke (impressions). Aber allgemeinverbreitet iſt hierbei der Irrthum, daß wir nicht den Gegenſtand draußen unmittelbar, ſondern nur vermittelſt eines Bildes wahrnehmen, welches ſich in unſerm Geiſte befinde. Man geht dabei von der Vorausſetzung aus, der menſchliche

Geist könne unmittelbar nur dasjenige wahrnehmen, was sich in ihm selbst befinde. Diese Voraussetzung folgerte man aus dem irrigen Grundsatz der cartesischen Schule, daß kein Ding da wirken könne, wo es nicht gegenwärtig sey. So gerieth man in der Schule des Descartes auf den Versuch, die fehlerhaften Ansichten, die man über die Sinneswahrnehmung hegte, aus naturwissenschaftlichen Gründen zu rechtfertigen. Man stellte sich die falsche Aufgabe, psychische Phänomene aus einer physikalischen Theorie zu erklären, und, um einen Irrthum durch den andern zu verbessern, erklärte man in jener physikalischen Theorie alle unmittelbaren Gegenwirkungen in der Natur nur für Wirkung in der Berührung, d. h. man erklärte Alles aus dem Stoß, selbst den Ursprung der Erkenntniß. So sagt z. B. Locke: „In Rücksicht der Art, wie Körper in uns Ideen hervorbringen, ist ganz deutlich der Stoß der Weg, auf welchem es uns begreiflich wird, wie ein Körper nach innen zu wirken könne." Und ein Schüler von Locke, Porterfield, sagt: „Wie die Seele auf den Körper wirkt und der Körper wiederum auf die Seele, weiß ich nicht. Aber davon bin ich auf das Festeste überzeugt, daß nichts handeln oder einen Eindruck erhalten kann, als da, wo es ist, und daher kann auch unsre Seele nichts wahrnehmen, als bloß ihre eigenen Veränderungen und den Zustand des Sensoriums, bei welchem sie gegenwärtig ist, so daß es nicht die äußere Sonne und der äußere Mond, die am Himmel stehen, sind, was die Seele wahrnimmt, sondern bloß ihre Bilder oder Abdrücke im Sensorium."

Ganz dieselbe Ansicht hat auch Hume. Er sagt: „Die schlechteste Philosophie lehrt uns, daß nichts der Seele gegenwärtig seyn kann, als bloß das Bild einer Sache; und daß die Sinne nur die Werkzeuge sind, durch welche diese Bilder herbeigeführt werden, ohne irgend eine unmittelbare Verbindung zwischen der Seele und dem Gegenstande hervorzubringen. Die Tafel, welche wir sehen, scheint kleiner zu werden, je weiter wir uns von ihr entfernen; aber die wirklich existirende Tafel leidet keine Veränderung. Es ist daher bloß ihr Bild, welches der Seele gegenwärtig ist, was sich verändert. Dies," setzt er hinzu, „lehrt uns die Vernunft ganz offenbar." Wie kommt denn Hume zu der Behauptung der Unveränderlichkeit der wirklichen Tafel? was berechtigt ihn zu dieser Behauptung? Nach seiner Voraussetzung, daß die menschliche Erkenntniß aus lauter sinnlichen Eindrücken entstehe, könnte ich hier ja weiter nichts behaupten als den heraklitischen ewigen Fluß aller Dinge. Hume macht hier bestimmt den Fehler der Selbstbeobachtung, den ich vorhin erwähnt habe. Er meint, unsre Anschauung der Tafel mit der Tafel selbst, d. h. mit dem Gegenstande selbst vergleichen zu können. Aber er bedenkt nicht, daß wir die wirklich existirende Tafel, welche keine Veränderung erleidet, auch nur durch unsre Vorstellung haben. Ich trete hier nicht aus meiner Erkenntniß heraus, sondern ich vergleiche immer nur im Zusammenhang meiner Erkenntniß die eine Ansicht mit der andern, die eine Vorstellung mit der andern. *)

*) Das Beispiel mit der Tafel, welches Hume giebt, ist sehr instruktiv, aber es lehrt uns etwas ganz Anderes, als er will.

Am vollständigsten und ausführlichsten hat diese Lehre von den Bildern oder Ideen in der Anschauung wohl Malebranche entwickelt. Er sagt: „Ich setze voraus, daß ein Jeder zugebe, wir nehmen die äußern Gegenstände nicht unmittelbar und an sich wahr. Wir sehen die Sonne, die Sterne und unzählige Dinge außer uns und wir können es doch auf keinen Fall annehmen, daß die Seele den Körper dabei verlasse, um bei den wahrgenommenen Gegenständen selbst gegenwärtig zu seyn. Sie sieht daher auch nicht die Dinge selbst, und der unmittelbare Gegenstand der Seele ist nicht das Ding, sondern etwas, das mit der Seele auf's Innigste verbunden ist und dies nenne ich Idee. Ich verstehe also unter dem Worte Idee nichts Anderes, als dasjenige, was der Seele bei der Wahrnehmung eines Objekts am näch-

---

Die Unveränderlichkeit der Tafel besteht nämlich durch meine mathematische Anschauung. Für diese mathematische Anschauung, welche ein integrirender Bestandtheil meiner unmittelbaren Erkenntniß ist, giebt es aber einen doppelten Standpunkt der Selbstbeobachtung: den des innern Sinnes und den des Urtheils. Auf dem erstern Standpunkt konstruire ich die Gestalt der Tafel von dem veränderlichen Ort aus, den ich selbst als der im Raum gegenwärtige Beobachter einnehme; auf dem andern Standpunkte konstruire ich ohne Bezug auf den Ort des im Raume gegenwärtigen Beobachters die Gestalt der Tafel so, wie sie wirklich ist, d. h. so wie ihre Konstruktion in meiner unmittelbaren Erkenntniß gegeben ist ohne Rücksicht auf das Verhältniß dieser unmittelbaren Erkenntniß zum innern Sinn. Dort erhalte ich nur eine perspektivische und deshalb veränderliche, hier dagegen die richtige stereometrische und eben daher unveränderliche Ansicht der Tafel. Siehe Anhang I.

sten steht. — Man muß hierbei nun wohl bemerken, daß, wenn die Seele irgend ein Objekt wahrnehmen soll, eine Idee von dem Gegenstande ihr wirklich nothwendig gegenwärtig seyn müsse. Denn die Dinge, welche die Seele wahrnimmt, sind von zweierlei Art: sie sind entweder in der Seele selbst oder außer ihr. Die, welche in der Seele sind, sind ihre eigenen Gedanken, d. h. alle ihre verschiedenen Modifikationen. Um diese wahrzunehmen, bedarf sie nun keiner Idee; aber in Rücksicht auf die Dinge außer ihr, kann sie unmöglich etwas wahrnehmen, als bloß mit Hilfe derselben." Malebranche behauptet also, daß die äußern Dinge, die materiellen Gegenstände nicht unmittelbar wahrgenommen werden könnten und daß es daher etwas Unmittelbares in der Seele geben müsse, wodurch sie wahrgenommen würden, und das nennt er die Idee. Dies ist offenbar ganz die stoische Ansicht von der φαντασία καταληπτική, aber Malebranche macht dabei einen Fehler, der in der neuern Philosophie sehr wichtig geworden ist. Anstatt das Erkennen und Vorstellen für eine Thätigkeit der Seele anzusehen, nimmt es Malebranche wie Descartes nur für einen leidenden Zustand derselben und nun sucht er zwischen der Seele und dem Dinge draußen noch ein Ding in der Seele, die Idee, welche die Verbindung der Seele mit dem Dinge draußen vermitteln soll. Dies innere Ding ist nun aber in der That nichts, als die Erkenntnißthätigkeit selbst. Wenn ich z. B. die Sonne sehe, so ist nur die Sonne der Gegenstand dieser Anschauung; die Anschauung hat nicht noch einen andern Gegenstand in mir. Ein solches Bild von dem Gegen-

stande giebt es gar nicht in der Seele. Die ganze Ansicht ist falsch und durchaus gegen alle Selbstbeobachtung. Ich nehme nicht die Bilder von Gegenständen, sondern ich nehme die Gegenstände selbst unmittelbar wahr. Die Erkenntniß fließt nicht aus äußern Eindrücken zusammen, sie entsteht nicht wie die Bilder in einem dunkeln Gemache, sondern sie ist eine unmittelbare Thatsache der Selbstbeobachtung, ein Faktum, das sich uns unmittelbar als wirklich zeigt und für das wir gar keine Erklärung zu suchen brauchen.

Dieses Faktische des Erkennens wird aber hier sehr leicht übersehen, sobald man, ohne gehörige Vorbereitung und ohne die Vollständigkeit der Uebersicht zu haben, nur einseitig über die Empfindung zu philosophiren anfängt. So ist denn auch Kant, obschon er wenigstens die Erkenntnisse a priori als das Werk der Selbstthätigkeit im Erkennen betrachtet, bei der Beurtheilung der Empfindung doch wieder bestimmt in den Fehler des Malebranche verfallen. Er begeht den doppelten Fehler der Selbstbeobachtung, daß er die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge für bloße Modifikationen in uns erklärt, die aber eben deshalb empirische Realität haben sollen, weil der Gegenstand draußen dieselben in uns bewirke. Er setzt bei seinem Entwurf für die Deduktion der Kategorieen das alte Vorurtheil voraus, die objektive Giltigkeit der Erkenntniß werde dadurch gegeben, daß der Gegenstand die Ursach der Vorstellung desselben sey, das heißt, daß der Gegenstand die Vorstellung desselben möglich mache. Allein vor einer genauen Selbstbeobachtung zeigt sich, daß das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Ge-

genstande kein Causalverhältniß, sondern ein Verhältniß der unmittelbaren Objektivität ist. Dieses Verhältniß ist bei allen Vorstellungen unwandelbar dasselbe. Der Gegenstand kommt nicht durch Reflexion, nicht mittelbar, zur Vorstellung hinzu. Jede Vorstellung hat unmittelbar ihren Gegenstand und wenn die Vorstellung eine Sinnesanschauung ist, so ist ihr Gegenstand ein wirklicher Gegenstand. Man würde auch gar nichts gewinnen, wenn man die objektive Bedeutung unserer Vorstellungen dadurch erklären wollte, daß wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affektion hinzudenken. Denn in der Vorstellung „Grund" ist das objektive Verhältniß ebensowohl enthalten, wie in der Sinnesanschauung selbst. Ich sehe die Sonne am Himmel und höre den schallenden Körper außer mir. Allein die Sonne ist nicht die Ursach meiner Anschauung von ihr, der schallende Körper ist nicht die Ursach meines Hörens seiner Töne, sondern gerade umgekehrt weiß ich von der Sonne am Himmel und dem tönenden Körper außer mir nur durch meine Anschauung der Sinne. Die Empfindung und in ihr die Sinnesanschauung ist der psychische Anfang in der Geschichte meines Erkennens und in ihr wird der Gegenstand unmittelbar selbst erkannt. Nicht das zur Empfindung Afficirende schaue ich als Ursache der Affektion an, sondern den gegebenen Gegenstand schlechthin. Die grüne Farbe seines Laubes und die braune des Stammes ist es unmittelbar, womit die Erkenntniß des Baumes anfängt *). Vom

*) Auf diese Objektivität der Vorstellungen als eins der größten Räthsel in der Spekulation überhaupt fixirt Fries gleich

Afficiren durch Licht und Auge kann man erst hinterdrein im Zusammenhang der ganzen Erfahrung reden;

---

im Anfang die Aufmerksamkeit seines Lesers, indem er auf die Doppeldeutigkeit des Wortes: Vorstellung und aller ähnlichen, die sich in ung endigen, wie Empfindung, Anschauung, Dichtung, aufmerksam macht. Man versteht nämlich unter Vorstellung eben sowohl das Vorstellen, die Thätigkeit des Geistes, als das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens. Das Erstere ist in mir, das Andere außer mir (oder wie bei der innern Wahrnehmung) wenigstens außer meiner Thätigkeit des Vorstellens. Schaue ich z. B. die grüne Farbe einer Lindenkrone an, so ist die Thätigkeit des Anschauens freilich in mir, der Gegenstand aber außer mir. Dies Verhältniß gilt bei allen Vorstellungsweisen. Gott und die Welt sind Gegenstände außer mir, zu deren letztern ich selbst mitgehöre, aber die Erkenntnißthätigkeit davon ist in mir. Das Objektive ist schon immer unmittelbar bei der Vorstellungsthätigkeit dabei. Man muß daher die Begriffe Objektivität und Subjektivität sorgfältig von den Begriffen Realität und Idealität unterscheiden. „So denkt sich der Schüler der Philosophie z. B. unter dem Idealismus gewöhnlich die Behauptung, daß unsere Vorstellungen nur in uns sind, ihnen aber außer uns keine Gegenstände entsprechen. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nirgends vorhanden. In der That aber sind Raum und Zeit, als das Vorgestellte und Angeschaute, nur außer uns vorhanden, allein das Vorstellen derselben ist jederzeit eine Thätigkeit des Geistes und insofern in uns. Der Idealismus kann nur behaupten, daß dem Vorgestellten, dem Gegenstand meiner Erkenntniß, in einer bestimmten Beziehung keine Existenz zukomme." Kritik der Vernunft Bd. 1. §. 10.

Durch die Verwechselung der beiden Bedeutungen, welche

ja, ich komme zur Kenntniß des Lichtes selbst, sowie der physiologischen Bedingungen des Sehens im weitern Ver-

---

in dem Wort: Vorstellung und den ihm ähnlichen liegen, ist die irrige Ansicht unterstützt worden, nach der man die sinnlichen Qualitäten für bloße subjektive Modifikationen in uns erklärt. Die Engländer haben diese Ansicht häufig durch eine falsche Reflexion über das neutonsche Experiment in der dunkeln Kammer zu vertheidigen gesucht. *Neuton* nannte das prismatische Farbenbild Spektrum und da man dasselbe mit einem weißen Schirm, an der Wand oder womit man sonst will, auffangen kann, so hat man daraus gefolgert: Farbe sey keine Beschaffenheit der Körper, sondern eine Modifikation *in uns*, weil ja der auffangende Schirm eigentlich weiß sey. Allein diese Folgerung ist nicht richtig. Es findet hier nämlich gar kein Unterschied des Subjektiven und Objektiven, sondern vielmehr ein bloß objektiver in der Trennung des Lichts von dem Gefärbtseyn der Gegenstände Statt. Einmal nämlich lege ich Farben den Gegenständen als Beschaffenheiten bei; ein andermal, wie beim Spektrum rede ich von der Farbe als etwas dem Licht und nicht dem Gegenstande Gehörendem. Ich erkenne allerdings die prismatischen Farben nicht als eine Beschaffenheit des Schirms. Was ich eigentlich sehe, ist eine Färbung des Schirms durch zerstreutes Sonnenlicht. Das ist schon daraus deutlich, daß man das prismatische Bild auch durch das Fernrohr betrachten kann. Ich sehe zwar während des Experiments den Schirm wirklich an der Stelle des Bildes prismatisch gefärbt; aber das ist nicht seine *natürliche* Farbe, sondern diese Farben sind *künstlich*. Natürliche Farbe eines Körpers ist diejenige, die er in der gewöhnlichen Beleuchtung des Tageslichtes zeigt. Man ersieht daraus, daß das Wort Farbe hier zwei Bedeutungen hat. Wenn ich sage, der Schirm ist weiß: so lege ich dem Schirm eine Eigenschaft bei. Wenn ich ihn dann im prismatischen Lichte bunt sehe, so ist das eine *zufällige* Beleuchtung. Hier verstehe ich unter Farbe die wirkliche augenblickliche Farbenerscheinung,

lauf meines Erkennens nur mittelbar nach äußerst künstlichen physikalischen Vergleichungen; die natürliche Erkenntnißweise selbst geht das gar nichts an. So finden sich dann weiter zur Sinnesanschauung gleich die mathematischen Bestimmungen, und nach und nach alle Momente unserer vollendeten Natur-Erkenntniß hinzu, nur nach einem subjektiven Verlauf der Geschichte meines Erkennens, ohne irgend einen Uebergang zum Objektiven.

Die Empfindung ist ein Zustand meines Geistes. In der Empfindung sehe, höre, rieche, schmecke ich. Sehen, Hören, u. s. w. sind geistige Thätigkeiten. Diese Thätigkeiten finden ohne unser Zuthun statt, sie sind nicht willkürlich, sondern wir sind zu ihnen gezwungen. Ferner sind dieselben nicht beharrlich, sondern veränderlich. Ihre Veränderung hängt aber wiederum nicht von unserer Willkür ab, sie erfolgt vielmehr, ohne daß wir uns bewußt sind, etwas dazu gethan zu haben. Diese Thätigkeiten selbst haben als solche nun wohl ihren Grund in uns, nämlich in unserm Vorstellungsvermögen. Aber der Grund ihrer Erweckung und Veränderung liegt nicht in uns, sondern außer uns. Wir reden daher auch von Afficirtwerden oder von

---

dort die Ursach derselben. In beiden Fällen aber ist die Farbe selbst etwas Objektives außer mir.

Vor einer richtigen und vollständigen Selbstbeobachtung, durch die Nachweisung, daß wir uns der Objektivität der Anschauung unmittelbar bewußt sind, daß dieselbe als ein Faktum in uns beobachtet wird, verschwindet das alte stoische Räthsel, wie die Vorstellung objektiv werde, wie der Gegenstand zu ihr hinzukomme.

Angeregtwerden, und wir verstehen darunter, daß wir von außenher ohne unser Zuthun zu veränderlichen Geistesthätigkeiten bestimmt werden. Allein wir müssen dabei wohl beachten, daß der innere Sinn in uns nichts weiter wahrnimmt, als allein den Wechsel dieser Thätigkeiten, aber weder das Afficirende noch die Affektion selbst. Also nur die Veränderlichkeit unserer sinnlichen Anschauungen ist der Gegenstand der unmittelbaren innern Beobachtung. Alles Andre, was wir noch darüber sagen, kommt daher, daß wir diese Veränderlichkeit der geistigen Thätigkeiten in der Empfindung nach Naturgesetzen, und zwar nach dem Gesetz der Causalität, beurtheilen. Also alles Andre bringt das Urtheil aus Regeln zu dem Gegenstande hinzu und schöpft es nicht aus ihm. Affektion ist daher Bestimmung der Thätigkeit unserer Vernunft durch Anregung des Sinnes. Die Empfindung ist also ein thätiger Zustand, ein Zustand, in welchem die Vernunft ihre Thätigkeit äußert und zwar so wie die Aeußerung dieser Thätigkeit durch ein dem innern Wesen unserer Vernunft selbst fremdes Gesetz der Anregung bestimmt ist. Die Aeußerung dieser Thätigkeit besteht aber darin, daß sie unmittelbar einen außer ihr befindlichen Gegenstand erkennt. Verwechselt man aber einmal die Empfindung, d. i. den Zustand unsers Geistes in der Affektion mit der Affektion selbst, so hält man dann auch die Empfindnng für einen bloß leidenden Zustand. Die Sinnesanschauung wird alsdann wie etwas von außen Bewirktes betrachtet und man hält den in ihr unmittelbar vorgestellten äußern Gegenstand für die Ursach derselben.

Die größten Schwierigkeiten für die Theorie der Empfindung rühren also daher, daß es für die innere Beobachtung so schwer ist, die bloßen Thatsachen der Wahrnehmung rein für sich aufzufassen und daß man sie so leicht mit Einbildungen und Urtheilen verwechselt und zwar mit Urtheilen, welche nicht aus der Beobachtung des Gegenstandes, sondern aus einem vorausgesetzten Gesetz geschöpft sind. Dadurch bildet sich die Täuschung, als ob ein bloßes Faktum die Wirkung einer Ursache sey. Ist man einmal in dieser Täuschung befangen, so erhält man dann die Aufgabe, zu erklären da, wo gar nichts zu erklären ist. Man verwickelt sich in die Irrthümer der demokritischen Idolenlehre und bekommt eine falsche Ansicht von dem Wesen der Empfindung. Wer aber einmal bewußt oder unbewußt in die Irrthümer jener alten Idolenlehre verfallen ist, der begeht dann leicht noch den andern Fehler, daß er eine psychische Thatsache durch eine physikalische Hypothese verfälscht. Man sieht sich nach äußern Eindrücken um, die auf die menschliche Seele erfolgen, nach dem Etwas, das, wie man meint, jenen Abdruck auf unsern Geist verursacht. Dieses Etwas müßte doch gänzlich außer unserer Erkenntniß liegen. Denn die Ursache liegt jederzeit außerhalb ihrer Wirkung. Unsre Erkenntniß wäre aber hier die Wirkung und jenes Etwas, welches den Eindruck auf unsern Geist macht, der sich zur Erkenntniß gestaltet, wäre die Ursach. Um also diese Ursach, dieses Etwas aufzusuchen, müßte man gänzlich über unsre Erkenntniß und unsre Wahrnehmung hinausgehen, was nicht möglich ist. Aber was thut man statt dessen?

Anstatt über alle Wahrnehmung schlechthin hinauszugehen, geht man nur über die innere Wahrnehmung hinaus und greift in die äußre hinein. In äußerer Erfahrung nimmt man nämlich wahr, daß das Licht Eindrücke auf unser Auge, die schwingende Luft Eindrücke auf unser Ohr macht. Diese Eindrücke verschiedener Materien auf unsere Sinnesorgane hält man nun für diejenigen Eindrücke, aus welchen nach jener irrigen Ansicht unsre Erkenntniß zusammenfließen soll. Aber man bedenkt dabei nicht, daß wir zur Kenntniß jener Eindrücke des Lichts auf unser Auge, der Schallwellen auf unser Ohr auch nur durch unsre Wahrnehmung, d. h. durch unser Erkenntniß kommen. Wir gelangen also hier gar nicht über unsre Erkenntniß hinaus, sondern wir bleiben durchaus nur bei innern Verhältnissen derselben stehen. Anstatt also äußre Gründe für das Erkennen anzugeben, dreht man sich nur in den innern Verhältnissen des Erkennens selbst herum. Was wollte man? Man wollte das ganze Phänomen des Erkennens erklären. Was thut man statt dessen? Man versucht, nur einen Theil des Phänomens durch einen andern desselben zu erklären, anstatt daß man das ganze Phänomen aus Etwas erklären müßte, was gar nicht mehr zu dem Phänomen gehört. Die Täuschung liegt also darin, daß man sich einbildet, schon außerhalb aller Wahrnehmung zu seyn, wenn man nur die innere Wahrnehmung verläßt und sich auf den Boden der äußern Wahrnehmung begiebt. Allein auf dem Boden der *äußern* Wahrnehmung sich befinden, heißt noch nicht, *außer* aller Wahrnehmung sich befinden.

Es läßt sich indessen nicht leugnen, daß es nirgends so leicht ist, Körperliches mit Geistigem zu verwechseln, als hier; weil gerade hier immer Verhältnisse der Abhängigkeit des Geistigen vom Körperlichen mit in Frage kommen. Wir müssen daher in aller Strenge den Satz geltend machen, daß die Erkenntnißtheorie nur aus innerer Erfahrung ausgebildet werden dürfe, ohne alle Beihilfe der äußern. Ich will deshalb den Verlauf der Erscheinungen noch einmal in seinem ganzen Zusammenhange verfolgen.

Ich sehe in der Ferne einen Wald und die grüne Farbe seiner Baumgipfel. Die Vergleichung der Beobachtungen zeigt hier Folgendes: Von der Oberfläche des angeschauten Gegenstandes strahlt etwas aus, ich weiß nicht recht, was. Lichtstrahlen bewegen sich, durchkreuzen sich, treffen mein Auge, stellen die Pupille, d. h. die Oeffnung der Iris nach dem Grade ihrer Intensität und bilden auf der Netzhaut ein kleines Luftbild ab. Dadurch entsteht ein Spiel von Wirkungen und Gegenwirkungen des Sehenervens mit den Sehehügeln im Gehirn. Aber hier reißt körperlich der Faden der Beobachtung ab. Bis an diesen Punkt können wir den Verlauf der körperlichen Erscheinungen physikalisch und physiologisch verfolgen. Aber an diesem Punkte augelangt, stehen wir an einer Kluft, über die uns keine Brücke hinüberführt. — Psychisch entsteht auf einmal die Empfindung, in der ich die Anschauung der Farbe des Waldes unmittelbar als etwas Objektives außer mir habe. Diese Anschauung ist aber gerade der Anfang meiner Erkenntniß. Von hier aus werde ich erst weiter geführt.

Von hier aus komme ich erst zur Erkenntniß aller jener Verhältnisse der Wechselwirkung zwischen dem Gegenstande meiner Anschauung und meinen Sinnesorganen, welche letztere doch auch wiederum ein Gegenstand meiner Erkenntniß sind. Psychisch fängt also die Beobachtung mit etwas schlechthin Unerklärlichem, mit einem bloßen Faktum an. Ich finde das Anschauen als innere Sinnesqualität, den angeschauten Gegenstand (die Farbe) als äußre Qualität. Beide sind gleich unerklärbar. Wie nun aber von dem gegebenen Anfang aus meine Erkenntniß sich weiter entwickelt und ausbildet; wie ich die Sinnesanschauung nach Gesetzen der produktiven Einbildungskraft in den Raum einzeichne nach Gestalt, Lage, Größe und Entfernung, wie ich dann Alles dieses nach den Kategorieen beurtheile, das läßt sich aus einer Theorie der Vernunft erklärend ableiten. Die Evidenz der äußern Anschauung läßt so leicht die Verhältnisse der innern Wahrnehmung übersehen und verleitet zu dem Glauben, daß wir hier schon außerhalb unserer Erkenntniß bei dem Gegenstande selbst uns befänden. Dies birgt die Täuschung in sich, als ob wir unabhängig von unserer Erkenntniß an dem Gegenstande selbst unsre Vorstellungen corrigiren könnten. So sieht man dann die Sinnesanschauung als den unerschütterlichen Fels in dem wogenden Meere unserer auf- und abtauchenden Vorstellungsspiele an, und man meint nur mittelbar das begründen zu können, was man an diesen Fels, als das unmittelbar Gewisse, anlehnen kann. In solcher Weise hat es noch Kant. Aber die Sinnesanschauung hat keine Priorität ihrer objektiven Giltigkeit vor der rein-

vernünftigen Erkenntniß. Beide haben dieselbe unmittelbare Gewißheit und da nun die Ideen des Absoluten ein integrirender Theil unserer reinvernünftigen Erkenntniß sind, so haben sie dieselbe Gewißheit wie die Sinnesanschauung und wie die mathematische Anschauung. Sie unterscheiden sich nur nach der Art und Klarheit des Bewußtseyns von einander. Das Bewußtseyn um die Sinnesanschauung ist unmittelbar, das um die Ideen mittelbar. Die Objektivität gehört aber faktisch dem Ganzen unserer Erkenntniß.

Es ist also eine bloße Täuschung erzeugt durch die Evidenz der Empfindung, wenn man meint, die Wahrheit der Sinnesanschauung objektiv durch den Gegenstand verificiren zu können. Die Objektivität der Sinnesanschauung beruht nicht, wie Kant irrig meinte, darauf, daß bei derselben der Gegenstand der Vorstellung durch ein Causalverhältniß gegeben werde. Ein solches Causalverhältniß findet gar nicht Statt. Die Sinnesanschauung erhält ihren Gegenstand nicht durch das zur Empfindung Afficirende, sondern der Gegenstand ist schon gleich bei der Anschauung, die Empfindung giebt ihr nur ihre subjektive Giltigkeit zum Unterschied von der Einbildung. Diese unmittelbare Objektivität der Anschauung ist für die Theorie der Erkenntniß von entschiedener Wichtigkeit. Denn einmal ist dadurch bestimmt, daß wir nicht etwa nach dem Gesetz eines subjektiven Mechanismus bloße Vorstellungen, sondern in der That die wirkliche Welt erkennen. Dann aber gewinnen wir eben dadurch auch die sichere und unumstößliche Basis für die Deduktion der objektiven Giltigkeit der Ideen in der Kritik der

Vernunft. Denn nach dem Vorigen findet im dunkeln Innern unsers erkennenden Geisteslebens eine völlige Gleichartigkeit Statt zwischen der Anschauung und der für sich dunkeln und unaussprechbaren, aber dennoch unmittelbaren Erkenntniß der reinen Vernunft, welche wir nur denkend im Urtheilen vor das Bewußtseyn heben. Sinnesanschauung, reine Anschauung, Urtheilsform, Kategorie, Idee des Absoluten u. s. w. dienen nur dazu, um nach verschiedenen Verhältnissen das Ganze der unmittelbaren Erkenntniß in uns zu beobachten. Der Gegenstand wird erkannt durch das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntniß. Wird also nach objektiver Giltigkeit gefragt, so dürfen wir damit weder einzelne Sinnesanschauungen, noch einzelne Denkformen vergleichen. Diese gebrochenen Theile der Beobachtung durch innern Sinn und Reflexion unterscheiden sich nur nach subjektiven Verhältnissen — wir müssen einzig das vollständige Ganze unserer Erkenntniß, sowie es unmittelbar in der Vernunft ist, dem Gegenstande gegenüberstellen. Die objektive Giltigkeit gehört also weder dem wirklichen Gehalt der aus der sinnlich angeregten Selbstthätigkeit, noch der nothwendigen Form, die aus der reinen Selbstthätigkeit (der Form der Erregbarkeit) entspringt, für sich allein, sondern der ursprünglichen Verbundenheit von beiden, d. h. dem geschlossenen Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß meiner Vernunft. Die Objektivität dieses Ganzen beruht aber nicht auf äußern Verhältnissen, sie läßt sich von nichts Anderem ableiten, sondern sie ist ein Faktum, das auf sich selbst beruht, das der Zweifel nicht antasten und der Irrthum nicht berühren kann.

Durch diese thatsächliche Objektivität der unmittelbaren Erkenntniß besteht nun unserer Vernunft jene unerschütterliche Zuversicht zu sich selbst, welche Fries als den Grundsatz des Selbstvertrauens ausspricht und welcher ihm als das höchste subjektive Prinzip der Wahrheit gilt. Mit dieser Umbildung der Lehre von der transscendentalen Wahrheit erhält Fries auch eine ganz andre Ansicht vom Irrthum und eine andre Regel für die Begründung unserer Erkenntnisse.

Es ist eine allbekannte Thatsache, daß wir in unserm Erkennen auf gar mannigfaltige Art mit Irrthümern zu kämpfen haben. Irrthümer schleichen sich unvermerkt in unsre Erkenntniß ein und nisten sich darin fest. Aber diese Irrthümer können auch als solche erkannt und wieder gehoben werden. Wo stammt nun der Irrthum her und worauf beruht die Möglichkeit der Befreiung von demselben? Irrthum ist der Wahrheit entgegengesetzt. Aber worin besteht die Wahrheit? Man sagt gewöhnlich: in der Uebereinstimmung der Vorstellung oder der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. Irrthum wäre demnach der Mangel dieser Uebereinstimmung. Allein diese Uebereinstimmung ist kein Gegenstand menschlicher Prüfung mehr, mithin würden wir gar nicht ausmachen können, ob eine Erkenntniß wahr oder irrig sey. Demungeachtet können wir die Irrthümer in unserer Erkenntniß entdecken. Es muß also doch möglich seyn, unsre Erkenntniß auf ihre Wahrheit hin zu prüfen. Daraus folgt, daß es ein anderer Begriff von Wahrheit ist, als der eben angegebene, den wir dem Irrthum entgegenstellen. Welcher ist das nun? Wenn

wir das Wahre vom Falschen, das Richtige vom Irrigen unterscheiden, so vergleichen wir nicht etwa die Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, sondern wir vergleichen immer nur Vorstellungen unter einander. Wir sehen z. B. den Mond am Horizonte größer, als wenn er hoch am Himmel steht. Vergleichen wir aber hier genauer, so werden wir gewahr, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar sehen, sondern sie erst mittelbar in unsre Anschauung hineintragen. Wir bestimmen also diese Größe durch Messen genauer, finden sie in beiden Fällen gleich und erklären nun die erste Vorstellung für eine Täuschung. Oder es ängstigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erst im Erwachen sehen wir, daß seine schwankenden Bilder nicht den festen Gang der wirklichen Anschauung hielten, und erklären ihn für Täuschung, wie im vorigen Fall, indem wir beidemal irrig eine mittelbare Vorstellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anschauungserkenntniß beurtheilt hatten. In dieser Mittelbarkeit der Erkenntniß ist der Sitz des Irrthums. Ich befinde mich in einem Irrthum, wenn ich etwas behaupte, was entweder gar nicht ist, oder doch wenigstens nicht so ist, wie ich es behaupte. Wir kommen also zu dem wichtigen Resultat: aller Irrthum in der menschlichen Erkenntniß liegt immer nur im Urtheil und niemals in der unmittelbaren Erkenntniß selbst; er kommt in unsre Erkenntniß dadurch, daß wir uns jener unmittelbaren Erkenntniß oft nach sehr künstlichen Verhältnissen erst mittelbar wieder bewußt werden müssen. Daraus ergiebt sich Folgendes:

1) Der Irrthum liegt nicht in dem Verhältniß mei-

ner Erkenntniß zu den Gegenständen, sondern in dem Verhältniß meiner Vorstellungen unter einander und zwar in dem Verhältniß des **Urtheils** zur **unmittelbaren Erkenntniß**.

2) Die unmittelbare Erkenntniß selbst ist frei von allem Irrthum. Wäre sie irrig, so würden wir sie auch nicht corrigiren können. Aber jeder Irrthum, der sich in unserer Erkenntniß befindet, läßt sich entdecken und verbessern. Daher kann der Irrthum nicht an der unmittelbaren Erkenntniß selbst haften, sondern nur an dem Urtheil, durch welches wir uns diese unmittelbare Erkenntniß zum Bewußtseyn zu bringen suchen.

3) Das Urtheil irrt, wenn es etwas behauptet, was nicht in der unmittelbaren Erkenntniß liegt. Da nämlich das Urtheil ein Produkt des Verstandes ist, so kann ich etwas aussagen, auch wenn es keinen Grund hat, d. h. auch wenn ihm keine unmittelbare Erkenntniß zu Grunde liegt. Darauf beruht die Möglichkeit der Sophistik. Irrthum ist also gesetzwidriges Fürwahrhalten.

4) Die Wahrheit, welche dem Irrthum entgegengesetzt ist, besteht daher nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, sondern in der Uebereinstimmung der im Urtheil ausgesprochenen Behauptungen mit der unmittelbaren Erkenntniß. Das wirkliche Vorhandenseyn einer Erkenntniß in uns ist das Kriterium derselben. Eine Erkenntniß ist **wahr**, wenn sie wirklich in uns ist. Was wir aber aussagen, ohne daß es in unserer Erkenntniß vorhanden ist, das ist falsch. Wir prüfen also Wahrheit und Irrthum in unserer Erkenntniß nicht an den Gegenständen, sondern an unserer unmittelbaren Erkenntniß.

Fries unterscheidet daher zwischen der Wahrheit des Bewußtseyns und der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntniß. Die erstere nennt er die empirische, die letztere die transcendentale Wahrheit. Nur diese letztere geht auf die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. „Die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Seyn ihrer Gegenstände ist etwas, was der menschliche Geist nie einer mittelbaren Prüfung unterwerfen kann, sondern sie ist nur die unmittelbare Voraussetzung jeder erkennenden Vernunft, die ihr einzig kraft ihres Selbstvertrauens gilt und in der Verbindung menschlicher Gedanken weder mittelbar gegeben, noch genommen, noch verändert werden kann. Die Anschauung für sich selbst ist ihr eigener Zeuge, nur wiefern ich der Anschauung vertraue, weiß ich etwas von dem Seyn wirklicher Gegenstände. Ebenso unmittelbar gelten uns die metaphysischen Grundwahrheiten, die uns unmittelbar im Wahrheitsgefühl zum Bewußtseyn kommen. Die Wahrheit, über welche Menschen streiten, in Rücksicht deren sie irren und zweifeln können, ist nie diese transcendentale Wahrheit der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, sondern die empirische Wahrheit des Bewußtseyns, welche nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren verlangt *)." Die Lösung des Räthsels der transcendentalen Wahrheit liegt also einzig und allein in der ursprünglichen, von nichts Anderen abzuleitenden und thatsächlich gegebenen Objektivität der unmittelbaren

*) Kritik der Vernunft. Vorrede zur 2. Auflage.

Erkenntniß. Die empirische Wahrheit dagegen verlangt, eben weil sie in mittelbaren Erkenntnissen besteht, eine Begründung.

Die Hilfsmittel der Begründung sind Beweis, Demonstration und Deduktion. Der Beweis leitet die Wahrheit eines Urtheils von andern Urtheilen ab. Dies geschieht durch Schlüsse. Das Beweisverfahren setzt daher als die letzten Prämissen der Schlüsse unerweisliche Grundurtheile voraus. Aber wie begründen wir diese Grundurtheile? Für den Fall, wo wir uns der unmittelbaren Erkenntniß selbst auch unmittelbar bewußt werden, ist die letztere selbst gegeben, sie ist Anschauung und wir können sie unmittelbar mit dem Urtheil vergleichen. Die Begründung der Urtheile durch Anschauung ist die einfachste und klarste, sie heißt Demonstration. Daher die Evidenz mathematischer Grundwahrheiten. Für den andern Fall dagegen, wo wir uns nur durch solche Grundurtheile der unmittelbaren Erkenntniß bewußt werden können, kann jene Vergleichung nur mittelbar und künstlich angestellt werden und um sie auszuführen, sind wir genöthigt, eigenthümliche Kunstgriffe anzuwenden. Darin liegt die große Schwierigkeit für die Begründung philosophischer Wahrheiten überhaupt. Ich muß nämlich erst induktorisch eine Theorie der Vernunft zu gewinnen suchen, durch die ich im Stande bin, die Grundelemente der menschlichen Erkenntniß und das Gesetz ihrer Kombination zu bestimmen. Darnach ist man dann im Stande, die Vollständigkeit und Richtigkeit aller Kombinationen in der Einheit des lebendigen Geisteslebens zu ermessen. Darin be-

steht das Wesen der von Fries sogenannten Deduktion. Die Auflösung dieser großen und schwierigen Aufgabe ist sein eigenstes Werk. Nur in innerer Erfahrung und deren vollständiger Ausbildung zur Theorie der Vernunft können wir die Einheit des Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntniß kennen lernen. Anschauung, sinnliche sowohl als mathematische, Begriff, Urtheilsform, Kategorie und dergl. sind nur verschiedenartige Bruchstücke der menschlichen Erkenntniß, welche objektiv zur Bestimmung des Gegenstandes durch die Erkenntniß dienen, d. h. durch alle diese Bestimmungsstücke, in ihrer natürlichen Verbindung zusammengenommen, haben wir erst die vollständige Erkenntniß des Gegenstandes. Ein jedes von diesen Bestimmungsstücken ist aber Gegenstand einer Thätigkeit unsers Geistes. Diese Thätigkeiten nun und ihren Zusammenhang unter einander können wir nur in innerer Erfahrung kennen lernen. So verbreitet die innere Selbstbeobachtung ein eigenthümliches, vor Kant und Fries nur wenig gekanntes Licht, über alle unsre Erkenntnisse und besonders über den philosophischen Theil derselben. Denn jede Erkenntniß gehört als solche zu einem Zustande meines Geistes. Jeder Geisteszustand kann aber innerlich wahrgenommen, d. h. von unserm innern Sinn beobachtet werden. Das Erkennen und folglich die Erkenntnisse sind also selbst Gegenstände der innern Erfahrung und somit auch Gegenstände der Psychologie. Ich kann also und muß, wenn ich vollständig verfahren will, alle Erkenntnisse aus einem psychisch-anthropologischen Gesichtspunkte betrachten, wiefern sie nämlich subjektiv zu den Zuständen meines Geistes ge-

hören. Diese Betrachtung ist sogar die unmittelbarste, weil der Gegenstand für mich nur Gegenstand irgend einer Erkenntniß ist. Dem Geiste selbst gehört nur die Erkenntniß an. Der Gegenstand ist nur vermittelst dieser im Verhältniß zum Geist. In dieser psychisch-anthropologischen Untersuchung unserer Erkenntnisse besteht das Wesen der subjektiven Wendung der Spekulation, wie es Fries genannt hat. Diese führt uns zur Einsicht in den Bau und die innere Organisation unserer Erkenntniß und giebt uns somit eine vollständige Kenntniß von dem Thatbestand, den unsere reine Vernunft an philosophischer Wahrheit besitzt. Wir lernen somit auf einem künstlichen Umwege jenen Thatbestand kennen, unabhängig von dem, wie wir durch die Grundurtheile uns der philosophischen Wahrheiten zuerst und ursprünglich bewußt werden und können sonach Beides mit einander vergleichen.

2.

Der transcendentale Idealismus als das Prinzip der spekulativen Metaphysik und seine richtige Begründung.

Es lebt eine dunkle Ahndung in des Menschen Brust von einem Lande, in dem wir dereinst nach den Irren des Lebens Befriedigung und ewige Ruhe zu finden hoffen. Erfüllt von dem Gefühl geheimnißvoller Sehnsucht haben Völker im Spiel ihrer regsamen Phantasie von Arkadien und Eldorado geträumt und in dem einem den schönen Sitz des ewigen Friedens, in dem andern das Land der Verheißung gesucht. Aber diese Ortschaften liegen in der That in dem Lande Utopien, welches den Fußtritten des Menschengeschlechtes unzugänglich geblieben ist. Der strenge Richterspruch des Gewissens, der heilige Schauer der Andacht, die Begeisterung für Ideale sowie die Freude am Schönen und Erhabenen mahnt den Menschen an eine höhere Abkunft, läßt ihn fühlen, daß er zwischen den Körperformen hier sich selbst entfremdet sey und ruft in ihm die Bilder einer andern Heimath hervor. Gebannt auf den engen Bezirk des heimathlichen Bodens sucht er anfangs wie in altorientalischen Mythen das, was seine Phantasie im Gefühle religiöser Stimmung bildet, jenseits der blauen Berge, die seinen Horizont begrenzen. Dann aber, wenn diese Lande aus ihrem Dunkel hervortreten, wenn, wie

bei den Griechen, das Bild der Erde schon zu einem abgerundeten Ganzen sich gestaltet, umgiebt die Phantasie den Saum der Erdscheibe mit dem Zauber des Geheimnißvollen und Wunderbaren, und verlegt dorthin das stille Reich der Schatten und die Inseln der Seeligen. Auch diese geographische Schranke durchbricht ein späteres Geschlecht und was früher halb wie in wirklicher Erinnerung, halb wie im phantasmagorischen Schimmer der Phantasie erschien, stellt sich jetzt in seiner gewohnten Natürlichkeit dar. So entflieht dem Menschen in demselben Maaße, als er vorwärts dringt, das räthselhafte Gebild seiner Sehnsucht und er wähnt es endlich jenseits der Erde unter den Sternen. „Aber auch nicht wandern durch die Sterne kann der Glaube, sondern dahin will er, wo kein Himmel ist und keine Erde.“ Denn was wir suchen, ist die Geisterwelt, der überirdische Ort unserer ewigen Heimath jenseits von Geburt und Grab.

Woher nun ist dem Menschen die erste Kunde von jenem lichten, ernsten Lande der Geister gekommen? Einige suchen dieselbe in den Sagen der Vorzeit, wähnend, daß die frommen Väter unsers Geschlechts einst Mittheilungen darüber aus höherer Hand empfingen. Aber diesen kindlichen Glauben verwirft die Vernunft, sobald sie zur Mündigkeit gelangt, fühlen lernt, daß der Quell der Wahrheit in ihr selbst und nicht außer ihr in fremder Erzählung liege. Andere haben durch eine besondere Sehergabe der schauenden Seele in einer unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Reiche der Geister zu stehen gewähnt. Aber diese neoplatonische Voraussetzung einer intellektuellen Anschauung erwies sich als eine

Täuschung der Vernunft, sobald man die Bedeutung der Abstraktionen hatte verstehen lernen. Noch andere, und das ist die Mehrzahl der Philosophen gewesen, haben vorausgesetzt, daß der Verstand dunkel in sich gewisse Begriffe trage, deren wissenschaftliche Entwickelung uns Dinge einer andern Welt erkennen lasse. Aber diese Voraussetzung, schon von Hume mit Nachdruck bezweifelt, erwies sich als eine Täuschung der Spekulation, nachdem Kant den dialektischen Grund ihrer Entstehung in dem Fehler der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachgewiesen hatte. So bleibt uns also, wenn wir Alles überschlagen, wissenschaftlich Nichts stehen, um das Daseyn einer selbstständigen Geisteswelt zu rechtfertigen, als allein die Lehre des transcendentalen Idealismus. Nur allein die Lehre von der Nichtigkeit der Raumwelt rollt den Vorhang auf, der uns das Daseyn einer übersinnlichen Welt verbirgt.

Der griechischen Weltansicht, welche nur ein Wissen und keinen Glauben kennt, fehlt die Idee einer übersinnlichen Welt neben der sinnlichen, es fehlt ihr ein Jenseits neben dem Diesseits. Ihr Jenseits war das bestirnte Firmament und die Erkenntniß der ewigen Gesetze. Seitdem wir aber durch die Entdeckung der Naturgesetze das Weltgebäude den Gesetzen des Mechanismus unterworfen erkannt haben, können wir nicht mehr mit Aristoteles die höhere Welt jenseits der Mondbahn unter den Sternen suchen. Schon die ewigen Hoffnungen des Christenthums weisen uns an einen Gott und an ein Leben über den Sternen. Aber für diese Ideen des Glaubens gab es keinen Ort in der Raumwelt und es

kann erst durch den transcendentalen Idealismus klar werden, was das „über den Sternen", das „Jenseits einer andern Welt" bedeute. Dieser Gegensatz liegt nämlich subjektiv in den Vorstellungsweisen der Menschen und objektivirt sich uns nur gleichsam kraft eines transcendentalen Scheins. Wer ihn aber objektiv nimmt und so fixiren will, der bekommt entweder wie Aristoteles jene wunderbare sich selbst widersprechende Vorstellung von dem „Dort der ewig seeligen Ruhe" jenseits der allumfassenden Raumwelt gleichsam in dem raumlosen Raume; *) oder ein pythagoräisches Bild von dem Thron der Majestät Gottes in der glücklichen Mitte des Weltalls. Diese pythagoräische Vorstellung von der heiligen Wache des Zeus am Herd der Hestia hat zuerst Thomas Whright mit den Ansichten der neuern Physik wieder in Einklang zu bringen gesucht **). Mit einer Art dichterischer Begeisterung fingirt er sich im Mittelpunkte des Weltgebäudes ein höheres, ätherisches Sterngebilde in einer Himmelsglorie, das gleichsam das Ideal aller Weltkörper, der Thron Gottes und der Aufenthalt

*) Aristoteles hat eigentlich nicht die Abstraktion „Raum" (χώρα), sondern statt dessen „Ort" (τόπος). Dadurch ist ihm das Fehlerhafte in seiner Vorstellung von dem außerweltlichen Dort bestimmt worden. Das Weltgebäude ist ihm das absolute, allumfassende, vollendete All der Dinge (τὸ πάμπαν). In ihm sind alle Oerter und sein τὰκεῖ ist ein „Dort ohne Ort", wo kein Ort mehr ist. Die Abstraktion πάμπαν deckt dem Aristoteles zugleich die „Idee des Absoluten."

**) An original theory or new hypothesis of the universe, by Thom. Wright. Lond. 1750. 4.

der Seeligen seyn soll. Mehr im Sinne der neuern Astronomie hat Bode dasselbe Bild in seinen Betrachtungen über das Weltgebäude ausgeführt. „Wo," sagt er dort, „sind endlich die Grenzen des Weltbaus? oder wo hat die sichtbare Schöpfung ein Ende? Hier zieht sich eine undurchdringliche Decke vor unsere Augen. Diese Grenzen kennt der kurzsichtige Mensch nicht. Sollte das Weltgebäude in's Unendliche fortgehen? und sollten folglich unaufhörlich Weltordnungen, Fixsternsysteme und Milchstraßen hinter einander folgen? Dies scheint der Endlichkeit aller erschaffenen Dinge entgegen zu seyn. Die Körperwelt hat ohne Zweifel ihre Grenzen. Eine Reihe Welten ohne Zahl und Ende ist nicht allein undenkbar, sondern auch etwas Widersprechendes. Aber der Raum muß, nach menschlichen Begriffen davon zu reden, grenzenlos seyn. Obgleich der Verstand des Erdbewohners bei dem Gedanken erliegt, daß auch der Raum ein Werk der Allmacht ist, und nicht zwei Unendlichkeiten, Gott und der Raum, statt finden können;*) so ist es Ruhm für ihn, hier seine Schwachheit zu erkennen, denn den Raum kann er sich schlechterdings nicht begrenzt vorstellen. — Die ganze irdische Schöpfung, so unbegreiflich groß auch ihre Umspannung ist, ver-

*) Wer den transcendentalen Idealismus nicht kennt, der bekommt mit der Selbstständigkeit des Raumes für das wahre Wesen der Dinge gleichsam einen Nebenbuhler neben der Gottheit. So hat es Bode hier mit seinen zwei Unendlichkeiten: Gott und Raum. Aehnlich hat es auch Neuton, der den Raum für das Sensorium Gottes erklärt. Diese Irrung geht durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch.

schwindet gleichsam gegen diesen grenzenlosen Raum, den die Allgegenwart Gottes erfüllt. Da, wo die Körperwelt aufhört, und nur eigentlich bis dahin kann sich der Erdbewohner noch einen richtigen Begriff vom Raume machen, beginnt ein neues Universum, wofür wir hienieden keine Worte von Ausdehnung und Weiten mehr haben, wollte man auch sagen, daß sich der Umfang unserer Milchstraße gegen dasselbe verhielte, wie ein Thautropfen zur Laufsphäre des Uranus. Allda, jenseits der sichtbaren Welt, stralt die Majestät des allgemeinen Welturhebers unfehlbar in einem noch höheren Glanze. Dort sind Hierarchien, Thronen und Fürstenthümer der höheren unkörperlichen Verstandeswesen. Allda — doch welcher Sterbliche kann sich die Vorrechte dieser glänzenden Sphäre denken? — Vielleicht ist im weiten Raume der Schöpfung ein Punkt, auf den alle Fixsternsysteme und Milchstraßen eine Beziehung haben! Wer weiß, stralt nicht in diesem Mittelpunkte eine mehr als irdische Sonne, und ist nicht daselbst ein näherer Sitz der Macht Gottes? Von diesem gemeinsamen Punkt aus werden allgemeine Naturgesetze dem ganzen Reiche der Wirklichkeit vorgeschrieben, und die ersten Triebfedern der Bewegung in Wirksamkeit gesetzt. Von hier aus formte die Hand des Ewigen im Anfang aller Dinge jene Sonnen mit ihren Sphären, die sich, durch seinen Wink beflügelt, in unermeßlich weiten und immer in sich selbst wiederkehrenden Kreisen Millionen Jahrtausende fortwälzen. Von hier aus werden alle Sonnen, Weltsysteme und Milchstraßen in Ordnung gehalten, und keine Zerstreuungen der einzelnen Theile, keine Zerrüttungen im Ganzen zu-

gelassen. Von hier aus endlich bis dahin, wo an den äußersten Grenzen der irdischen Schöpfung die letzten Sonnen glänzen, und jenseits der Körperwelt durch einen grenzenlosen, dem Erdbürger undenkbaren Raum, herrscht die Allgegenwart des allgemeinen Weltmonarchen, der allgütig für Mensch und Seraph, und auch zugleich für den Wurm sorgt; dessen Myriaden Welten voll vernünftiger Geschöpfe, und dessen ganze Geisterwelt ihn staunend anbetet. Dieser Gedanke ist mir zu wichtig, als daß ich ihn nicht hegen sollte. Er ist ungemein reich an Folgerungen."

Aber diese Vorstellungsart, welche sich ganz und gar in die Antinomieen verwickelt, trägt zu sehr den Charakter der Bildlichkeit und des bloß Mythischen an sich. Unsere neuere Astronomie hat die Schranken des Weltalls durchbrochen und das Weltgebäude seines Mittelpunktes beraubt. Wir dürfen das Land der Geister nicht mehr jenseits des Sternenhimmels im Raume, wir können es nur jenseits der Raumwelt selbst suchen. Das Räthselhafte dieser Forderung kann aber nur der transcendentale Idealismus lösen, durch welchen wir die Nichtigkeit der Raumwelt selbst für das wahre Wesen der Dinge einsehen lernen. Durch die Entdeckung der reinen Anschauung geführt, hatte Kant die Nichtigkeit der Raumwelt für das Seyn der Dinge an sich richtig erkannt. Aber obwohl er durch diese große Entdeckung dem in unserm Geiste so tief gegründeten Gegensatze zwischen dem irdischen Diesseits und einem himmlischen Jenseits oder dem Endlichen und Ewigen zuerst eine unerwartete Aufklärung gab; so geht dieser Gegensatz doch

nicht unmittelbar aus seiner Lehre des transcendentalen Idealismus hervor, die intelligibele Welt als die Welt des ewig Wahren hängt bei ihm vielmehr nur vermittelst des Begriffs der Zweckmäßigkeit mit der endlichen Welt der Erscheinungen zusammen. Sein Unterschied zwischen Erscheinuug und Ding an sich ist ursprünglich nur ein erkenntnißtheoretischer uud erst späterhin benutzt er ihn zur Aufklärung des religiösen Unterschieds zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt. Bei der untergeordneten Stellung, welche er im Zusammenhang der Lehren seiner Kritik dem transcendentalen Idealismus angewiesen hat, kann er in demselben wohl den Entschuldigungsgrund für das Zerstreute, Unvereinbare menschlicher Auffassungsweisen, aber nicht den Erklärungsgrund für das Auseinandertreten verschiedener Weltansichten im Menschengeiste finden. Der Zusammenhang seiner Gedanken läßt sich für diese Lehre am einfachsten wohl auf folgende Sätze zurückbringen:

1) Unsere ganze Erkenntniß geht nicht über die Sinnenwelt hinaus.

2) Die Sinnenwelt steht unter nothwendigen Naturgesetzen.

3) Diese Naturwelt ist Nichts als Erscheinung.

4) Obwohl unsere ganze Erkenntniß nur auf die Sinnenwelt beschränkt ist, so haben wir doch in den transcendentalen Ideen wenigstens gewisse Gedanken von einer Welt der Dinge an sich in uns; jedoch ohne eine Erkenntniß derselben.

5) Das Sittengesetz öffnet uns, wenn auch nicht in theoretischer, so doch in praktischer Rücksicht eine Aus-

sicht auf diese Welt der Dinge an sich, indem durch das Sittengesetz die bloße Idee der Freiheit praktisch nun auch als Thatsache gilt.

6) Die Naturgesetzgebung und die ihr entgegengesetzte Sittengesetzgebung hängen zusammen in der Zweckmäßigkeit der Natur. Die teleologischen Prinzipien sind für eine Welt der Erscheinung zu hoch, für eine Welt der Dinge an sich dagegen zu tief und sie lassen sich nur dadurch rechtfertigen, daß man annimmt, die Welt der Erscheinungen sey Erscheinung der Welt der Dinge an sich. Die Giltigkeit der Zweckgesetze in der Erscheinungswelt enthält eine Hindeutung auf ein übersinnliches Substrat derselben.

Den letzten Satz, daß die Welt der Erscheinungen die Welt der Dinge an sich sey, kann Kant nur mittelbar und sehr weitläufig rechtfertigen, und diese Rechtfertigung selbst mußte unsicher erscheinen, sobald seine Vorstellung von der Technik der Natur verdächtig zu werden anfing. Diese Künstlichkeit in der Lehre des transcendentalen Idealismus ist ihm aus seiner fehlerhaften Ansicht über die Natur der Erkenntniß und deren objective Giltigkeit entstanden. Kant erklärt nämlich Erscheinung für die Vorstellung in uns, welche der Gegenstand bewirken soll und betrachtet diese als den Repräsentanten des Gegenstandes. Das ist offenbar das, was Malebranche „Idee" nannte *). Dieser Fehler greift bei

*) Kant giebt als Kriterium der empirischen Wahrheit (nach seinem Begriffe) die Gesetzmäßigkeit an im Gegensatze gegen die Regellosigkeit im Traume. Dahinter steht dann unbestimmter das, daß der Gegenstand die Ursach der Vorstellung in

Kant sehr tief durch das Ganze seiner Ansichten hindurch. Er hat deshalb keine Begründung der Ideen finden können, sondern glaubt, daß dieselben nur unvermeidlich den Schein der objektiven Giltigkeit annehmen. Seine ganze Ideenlehre hat sich dadurch in eine Dialektik, das ist nach seinem Sprachgebrauch in eine Lehre vom transcendentalen Schein verwandelt. In dieser Dialektik erscheinen die Antinomieen nur als ein untergeordnetes Glied in der Ideenlehre bei der Idee der Welt; die beiden andern Ideen aber, die Idee der Seele sowie das transcendentale Ideal hat er davon unabhängig, aber eben deshalb auch ganz unter dem Banne der Antinomieen entwickelt. Bei seiner dialektischen Behandluung der Antinomieenlehre, der zufolge er Thesis und Antithesis durch apagogische Beweise zu schützen versucht, muß er in der That den transcendentalen Idealismus als den Schlüssel zur Auflösung schon als gegeben voraussetzen. Aus seiner Behandlung der Antinomieen geht nämlich der transcendentale Idealismus nicht unmittelbar hervor.

der Sinnesanschauung sey. Seine Lehre hat hiermit eine skeptische Unsicherheit bekommen, an die Fichte gänzlich verloren ging. Bei dieser skeptischen Wendung seiner Betrachtung kann Kant dann nie genau angeben, worin die objektive Giltigkeit von dem besteht, was er Erscheinung nennt. Es besteht aber in der That die objektive Giltigkeit der Sinnenwelt, d. i. der Welt der Erscheinungen, darin, daß sie die Erscheinung der Welt der Dinge an sich ist. Fries, der den Kantischen Fehler durch seine Lehre von der unmittelbaren Erkenntniß und deren unmittelbaren Wahrheit verbesserte, mußte damit auch einen andern Zusammenhang der Gedanken für die Lehre des transcendentalen Idealismus erhalten.

Hätte er ihn nicht schon anderweit her gegeben, so bliebe es völlig unentschieden, ob sich dieser Widerstreit überhaupt für die menschliche Vernunft auflösen lasse oder nicht. Nun hat er ihn aber gegeben durch einen dialektischen Fehler. Die Folgenden, die diesen Fehler erkannten, verwarfen die wahre Lehre zugleich mit dem Fehler der Begründung. Daher die großen Irrungen in der spätern Geschichte der Philosophie.

Durch seine Umbildung der Lehre von der Erkenntniß wurde Fries darauf geführt, Kant's Ansicht vom transscendentalen Schein, sowie seine Dialektik ganz zu verwerfen und der Lehre von den Antinomieen eine andere Gestalt zu geben.

Kant selbst giebt 4 kosmologische Ideen an, nach den 4 Titeln der Kategeorieen:

1. Die absolute Vollständigkeit
der
Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

2. Die absolute Vollständigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.

3. Die absolute Vollständigkeit
der Entstehung
einer Erscheinung überhaupt.

4. Die absolute Vollständigkeit
der Abhängigkeit des Daseyns
des Veränderlichen in der Erscheinung.

In allen diesen 4 kosmologischen Ideen liegt die Forderung der absoluten Totalität. Die Idee der Vollständigkeit, der absoluten Totalität, liegt in unserer Vernunft, ganz abgesehen von ihrer Möglichkeit oder Un-

möglichkeit. Die Vernunft muß nothwendig die Welt als ein für sich bestehendes und in sich vollendetes Ganze voraussetzen. Vergleicht man nun aber damit die Erkenntniß, welche wir in der That von der Welt haben, so zeigt sich, daß unsere Erkenntniß jenem unabweisbaren Postulate der Vernunft nicht genüge. Die Welt in Raum und Zeit ist kein Ganzes und kann niemals ein Ganzes werden. Alle Zusammensetzung des Realen in Raum und Zeit gelangt zu keiner absoluten Totalität; ebenso wenig giebt es eine vollendete Theilung desselben, durch die man das Einfache erhielte. In der Natur ist alles Reale, dessen Daseyn wir anschaulich erkennen, irgendwo im Raume, irgendwann in der Zeit. Raum, Zeit, Zahl und Grad messen sich aber nach Reihen ohne Ende ab, in denen kein Größtes und kein Kleinstes gegeben werden kann. In der Natur ist also jedes Ganze ein begrenzter Theil in einer unvollendbaren Reihe. Jede Zusammenfassung zu einem Ganzen in ihr trägt somit schon den Charakter der Endlichkeit oder der Beschränktheit der Realität an sich. Hingegen das Ganze der wahrhaft an sich vorhandenen Dinge, d. h. die Welt muß ein vollendetes Ganze seyn, welches nicht als Theil von noch Größerem gedacht, also nicht nach Zahl und Grad abgemessen werden kann, mithin in Raum und Zeit unmöglich ist.

Wir erkennen die Welt in Raum und Zeit unter Naturgesetzen. Raum, Zeit und Gesetz sind in unserer Naturerkenntniß selbstständig und nothwendig. Das Daseyn der wirklichen Wesen ist von ihnen abhängig und zufällig. Aber Raum, Zeit und Gesetz sind bloße For-

men der Zusammenfassung und der Verknüpfung, sie sind wesenlos und leer, sie sind für sich Nichts. Dagegen müssen wir das wahrhaft vorhandene Wesen als für sich selbstständig und nicht als von solchen wesenlosen Formen abhängig voraussetzen.

Vermöge dieser Abhängigkeit von Naturgesetzen finden wir jedes einzelne Wesen mit allen andern in Wechselwirkung, so daß kein Ding seine Zustände sich selbst zu bestimmen vermag, sondern in der Bestimmung seiner Zustände von allen andern abhängig bleibt. Diese wechselseitige Abhängigkeit der Dinge von einander aber hat, da sie im Zeitverband stattfindet, keinen Anfang und kein Ende. Wir müssen sie deshalb für das wahrhaft vorhandene Wesen der Dinge gleichfalls verwerfen.

Ueberschlagen wir Alles dies, so zeigt sich, daß die Erkenntniß, welche wir von der Welt besitzen, nicht zusammenstimmt mit der Vorstellung, welche wir uns von einer Welt machen müssen, die für sich und unabhängig von unserer Erkenntniß besteht. Und zu dieser Einsicht gelangen wir durch die Antinomieen. In diesen Antinomieen liegen die Gegensätze des Anfangs und der Anfangslosigkeit, des Einfachen und Stetigen, der Freiheit und Naturnothwendigkeit, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit im Daseyn der Wesen. Das Erstere behauptet das thetische, das Andre das antithetische Urtheil. Diese einander entgegengesetzten Behauptungen entspringen aus der Idee der Vollständigkeit, welche mit Nothwendigkeit in unserer Vernunft gegründet ist, einerseits und aus der mathematischen Form, welche sich wirklich an unserer Erkenntniß findet, andererseits. Jene Idee, die

Idee des Absoluten, stimmt nicht mit der mathematischen Form unserer Erkenntniß und daher auch nicht mit der Wirklichkeit zusammen, beide treten vielmehr widerstreitend aus einander. Da nun die Idee des Absoluten sich in der Wirklichkeit nicht realisiren läßt und ihr somit alle empirische Realität abgeht, sie aber dennoch ihrerseits kein transcendentaler Schein seyn kann, da ihr im Gegentheil transcendentale Realität zukommt, so geht aus jenem Widerstreit unmittelbar der transcendentale Idealismus hervor.

Da Alles, was wir erkennen, im Raum und in der Zeit sich befindet, so ruht unsere ganze Welterkenntniß auf einem mathematischen Grundgestell. Die Gesetze des Raumes und der räumlichen Ausbreitung liegen aber nicht in Begriffen, sondern in den Zeichnungen der Geometrie: wir konstruiren dieselben. Mit Hilfe dieser Konstruktionen erkennen wir, wie der Wechsel der Erscheinungen durch allgemeine Gesetze bestimmt ist. Die Naturgesetze nehmen deshalb ebenfalls einen mathematischen Charakter an.

Das Charakteristische jener Formen, in denen wir Alles erkennen, des Raumes und der Zeit nämlich, ist Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Leerheit und Wesenlosigkeit. Diese Beschaffenheit der reinanschaulichen Formen widerstreitet aber der Idee des Absoluten, welche für die menschliche Vernunft das Gesetz der wahrhaft vorhandenen Welt enthält. Die Antinomieen beruhen also in der That auf dem Widerstreit der reinen Anschauung mit der Idee des Absoluten. Die Welt an sich kann nicht so seyn, wie wir sie in den reinanschaulichen For-

men erkennen. Wir müssen also gemäß den Forderungen der Idee des Absoluten diese mathematische Form unserer Erkenntniß als die schrankenbildende betrachten und sie aufgehoben denken, wenn wir uns das wahre Wesen der Dinge vorstellen wollen. Heben wir nun Raum, Zeit und Naturnothwendigkeit in Gedanken auf, so bleibt uns gar keine positive Vorstellung mehr übrig. Wir erheben uns damit über unsere Erkenntniß selbst hinaus und es ist für uns unmöglich, zu einer Erkenntniß von der wahren Beschaffenheit der Welt an sich zu gelangen. Aber demungeachtet bildet sich durch den Widerstreit der Idee des Absoluten mit der Natur der reinen Anschauung subjektiv der Gegensatz zweier Weltansichten aus: die Welt, wie sie an sich beschaffen ist, die Welt der Dinge an sich, stellt sich gegenüber der Sinnen- und Naturwelt, die wir erkennen. Da wir die Vorstellung der erstern nur erhalten, indem wir die Beschränkungen der letztern hinwegdenken, so ist klar, daß beides eine und dieselbe Welt ist. Die Sinnenwelt, wie wir sie erkennen, ist also kein nichtiger Schein, sie ist Erscheinung der Welt der Dinge an sich, ein Bild des ewigen Wesens der Dinge für den Menschengeist.

Durch eine Betrachtung dieser Art wurde Fries darauf geführt, alle Gegensätze der Antinomieen auf den einen: Unvollendbarkeit der rein anschaulichen Vorstellungsweisen der Erscheinung und absolute Bestimmung der Idee vom wahren Wesen der Dinge, zurückzuführen. Es ist in der That die mathematische Natur unserer Erkenntniß, welche der Idee widerstreitet, die wir uns nothwendig von einer für sich bestehenden, wahrhaft vorhan-

denen Welt machen müssen. Wegen der Unvollendbarkeit ihrer mathematischen Form erkennt die Vernunft ihre Erkenntniß selbst als eine menschlich beschränkte an und setzt ihr unvermeidlich die Idee der Vollendung entgegen.

Der letzte und tiefste Grund der kantischen Antinomieen liegt also in dem Widerstreit der leeren mathematischen Formen mit den Ideen des Vollendeten (Absoluten). Dieser Gegensatz greift durch unsere ganze Erkenntniß hindurch; es ist der Gegensatz zwischen der Mathematik und den Ideen. Kant hat dagegen in seiner Antinomieenlehre den Fehler begangen, daß er das thetische Urtheil sowohl wie das antithetische für ein ideales Urtheil ansieht, während doch nur das thetische ein solches ist, das antithetische dagegen immer ein Erfahrungsurtheil oder vielmehr ein mathematisches ist. So hat er den unmittelbaren Widerstreit zwischen Mathematik und Idee nicht bemerkt, obwohl er später in der Entscheidung dieses Streits den Widerstreit mittelbar darauf zurückführt, und die kantische Antinomie ist gleichsam schon ein sekundäres, abgeleitetes Phänomen *).

*) Kant wendet die 4 kosmologischen Ideen unmittelbar auf die Erscheinungen und die Synthesis derselben im empirischen Regressus an. Er setzt dabei voraus, daß man die Vollständigkeit sowohl in der Reihe selbst, als außer derselben suchen könne. Allein die absolute Vollständigkeit einer solchen regressiven Reihe kann man niemals durch den endlosen Fortschritt der Reihe, sondern nur durch das letzte Glied derselben erlangen. Nur das, was eine Reihe von Bedingungen als letztes Glied begrenzt, nicht aber die Reihe selbst kann das Unbedingte

Fries dagegen zeigte, daß der Widerstreit nicht bloß zwischen einzelnen dialektischen Behauptungen aus

---

oder Absolute seyn. Denn eine Reihe von lauter bedingten Bedingungen als ein unbedingtes Ganze sich zu denken, widerspricht sich. Das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welche diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist. So beurtheilt Kant selbst, weit schärfer und richtiger als in der Kritik der reinen Vernunft diese Verhältnisse in der kleinen Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf. Man erkennt aus dieser Bemerkung, daß man das Absolute oder Unbedingte immer nur im thetischen Urtheil antrifft, welches gerade die Begrenzung jeder Reihe von Bedingungen durch einen letzten, unbedingten Grund behauptet. Das antithetische Urtheil dagegen behauptet die Unergründlichkeit jeder solchen Reihe. Dies ist eine mathematische Behauptung, während das erstere eine ideale ist. Unsere Naturerkenntniß zeigt uns lauter solche unergründliche Reihen, weshalb eben diese Erkenntniß den Forderungen der Vernunft nicht genügt, die auf das Absolute oder Unbedingte gehen. Wegen dieses Widerstreits zwischen der Idee des Absoluten, mit der mathematischen Form unserer Erkenntniß treten beide getrennt aus einander. Die mathematischen Naturgesetze und die Ideen nehmen den Charakter einander entgegengesetzter Prinzipien der Beurtheilung von ein und demselben Wesen der Dinge an. Kant's letzter Fehler in dieser Lehre liegt darin, daß er die objektive Giltigkeit der Idee des Absoluten nicht finden konnte. Er hat deshalb eigentlich kein selbstständiges Prinzip für das wahre Wesen der Dinge. Er betrachtet die Idee des Absoluten nur als eine subjektive Regel, nach der die Vernunft die mathematische Synthesis der Erfahrung vollständig zu machen suche; die Ideen sollen nur dazu dienen, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung zu denken. Dieser Irrthum hat ihn auf seine Lehre vom transcendentalen Schein geführt, welcher darin bestehen soll, daß eine

der Ideenlehre, sondern daß er zwischen den Grundformen unserer Erkenntniß: zwischen der schematisirten Kategorie, d. h. dem Naturgesetze und der transcendentalen Idee stattfinde. Seine Verbesserungen in der Lehre von der transcendentalen Wahrheit gestatten ihm, die objektive Giltigkeit der Ideen direkt nachzuweisen und zu zeigen, daß sie nicht etwa bloße Regulative für unsere

---

solche subjektive Regel unvermeidlich als ein objektives Prinzip für die Dinge selbst angesehen werde. Da wir nun weiter kraft dieses transcendentalen Scheins, wie er meint, die Ideen auf die Naturerkenntniß anwenden müssen und eine absolute Vervollständigung mathematischer, unendlicher Reihen unmöglich ist, so verwickelt sich deßhalb die Vernunft in eine Dialektik mit sich selbst. So ruht seine Dialektik auf seiner Ansicht vom transcendentalen Schein und diese letztere auf dem Fehler, den er bei der Begründung der Idee des Absoluten begeht und der mit seiner ganzen Ansicht von der transcendentalen Wahrheit zusammenhängt. Dadurch ist ihm die ganze Künstlichkeit seiner transcendentalen Dialektik bestimmt worden. Daher kommt es, daß bei ihm die Idee des Absoluten nicht selbstständig als ein unabhängiges Prinzip der Mathematik gegenübertritt, sondern nur als ein Postulat zur mathematischen Naturerkenntniß hinzukömmt. Aus diesem letzteren Grunde endlich geht der transcendentale Idealismus nicht unmittelbar aus seiner Antinomieenlehre hervor, sondern er hat ihn nur mittelbar zur Auflösung derselben. In den Ideen des Absoluten denken wir allerdings das absolute Ganze der Welt. Aber sobald wir die Welt nach Ideen denken, denken wir sie nicht mehr als einen Gegenstand der Erfahrung, nicht mehr als Natur.

Schon der Umstand, daß er Satz und Gegensatz nicht direkt, sondern nur apagogisch beweisen kann, hätte ihm seine Dialektik verdächtigen können. Er widerlegt die Idee durch die Mathematik und die Mathematik durch die Idee.

Naturforschung, sondern ebenso selbstständig sind, wie die mathematischen Prinzipien unserer Naturphilosophie, denen sie gerade entgegengesetzt sind. So sind also zwei von einander unabhängige und einander direkt entgegengesetzte Prinzipien der Beurtheilung des Wesens der Dinge in unserm Geiste gegründet und es treten demgemäß zwei verschiedene Weltansichten für uns aus einander.

So wie wir in der That die Welt unter Naturgesetzen erkennen, finden wir die Abhängigkeit

1) der Erscheinung des geistigen Lebens vom Daseyn der Körper;

2) des Welt-Ganzen von Zeit und Raum;

3) jedes Dinges von der Wechselwirkung mit andern;

4) jedes Dinges von der Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze, unter denen es steht.

Dagegen müssen wir, ohne es zu erkennen, für das wahre Wesen der Dinge nach den Ideen des Absoluten behaupten die Unabhängigkeit

1) des Geistes vom Körper;

2) des Welt-Ganzen von Zeit und Raum;

3) des freien Wesens von der Wechselwirkung mit andern;

4) des freien Wesens von der Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze.

In der menschlichen Erkenntniß werden die Dinge theils als Körper, theils als Geist erkannt. Körperwelt und Geisteswelt stehen aber in der Natur der Dinge nicht getrennt neben einander, sondern sie erscheinen als verbunden zu Einem Ganzen und zwar so, daß das Gei-

stige nur als abhängig vom Körperlichen vorkommt. Die Masse der Körper ist bei allen Gegenwirkungen in der Natur unveränderlich. Das Leben des Geistes dagegen erscheint nur vorüberschwindend in Abhängigkeit vom Bestehen eines organisirten körperlichen Gebildes. Wenn man hingegen den Ideen gemäß die Beschaffenheit der Dinge nach ihrem Werth beurtheilt, so kann man nur dem vernünftigen Geiste den selbstständigen, unveränderlichen Werth, die persönliche Würde geben. Alles Andere beurtheilen wir nur als eine zu beliebigem Gebrauch stehende, in sich würdelose Sache. Dem vernünftigen Geiste schreiben wir selbstständige unbeschränkte Realität zu und die Sachen werden nach dieser Beurtheilungsweise eigentlich gar nicht als etwas an sich Vorhandenes angesehen; denn der Mensch findet sich einsam, wenn er nicht mit Menschen in Gesellschaft ist.

Unsere Erkenntniß ist eine mathematische Naturerkenntniß, weil Alles, was wir erkennen, in Raum und Zeit sich findet. In Raum und Zeit kann aber das Wesen der Dinge keine absoluten Anfänge, keine absolute Begrenzung und keine absoluten selbstständigen Bestandtheile haben. Wir sind deshalb genöthigt, die Gesetze der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit nur als ein Gesetz für die Erscheinungsweise der Dinge zu betrachten, das für das vollendete in sich selbst bestehende Wesen der Dinge nicht gilt.

In unserer Naturerkenntniß findet die Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der unvollendbaren Zeitreihe nach dem Gesetz der Stetigkeit Statt. Demgemäß entwickelt sich nach einer unverbrüchlichen Naturgesetzmä-

ßigkeit immer eins aus dem andern, die Reihe von Bewirkungen kann nie absolut vollständig werden, sondern läuft auf der Seite der Ursachen in's Unendliche zurück und es ist kein absoluter Ursprung von irgend Etwas möglich. Dagegen fordert die Idee dem wahren Wesen der Dinge nach absolute Entstehung. Eine solche ist aber nur möglich durch freie Ursachen, d. h. solche, die von den Naturgesetzen unabhängig sind. Die Naturgesetzmäßigkeit kann daher im Seyn der Dinge nicht stattfinden, sondern nur ein Gesetz für die Erscheinung der Dinge seyn.

Das Charakteristische unserer Naturerkenntniß ist die Selbständigkeit der Naturgesetze. Naturgesetz aber sowie Raum und Zeit sind leere Formen. Wegen der Abhängigkeit des Daseyns der Dinge von ihnen erscheint uns das Wesen der Dinge einem todten wesenlosen Schicksal unterworfen. Das in sich bestehende Wesen der Dinge aber kann nicht in solchen wesenlosen Formen, sondern nur in dem Daseyn eines Wesens gegründet seyn. So werden wir hier für die Welt der Dinge an sich auf die Idee der Gottheit hingewiesen. Wir müssen deshalb die Selbstständigkeit der Naturgesetze und die Schicksalsform unserer Welterkenntniß gleichfalls nur als eine Erscheinungsweise betrachten.

Aus alle dem geht hervor, daß die Raumwelt unter Naturgesetzen nicht das wahre Wesen der Dinge selbst, sondern nur die Erscheinung des wahren Wesens der Dinge ist.

Auf diese Weise zeigt Fries, daß unsre Vernunft selbst ihre sinnliche Erkenntniß als eine nur beschränkte anerkenne und sich in den Ideen des Absoluten darüber

erhebe. Darin liegen genau erwogen eigentlich zwei Fragen: 1) wie gelangt die Vernunft zu dieser Selbsterkenntniß der Beschränkung ihrer Welterkenntniß? und 2) wodurch ist der Vernunft diese Beschränkung ihrer Erkenntniß selbst bestimmt. Auf das Erstere ist die Antwort: durch den Gegensatz der unvollendbaren Sinnerkenntniß in Raum und Zeit mit den Ideen des Absoluten oder Vollendeten. Auf das Andere: durch die Sinnlichkeit, welche unserer Vernunft anhaftet.

Der Grund des Gefühls von der Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß liegt nicht in dem untergeordneten Standort, den wir in der Welt einehmen, auch nicht darin, daß wir dem Gehalte nach so wenige Dinge erkennen. Denn wüßten wir nicht, daß es noch mehreres uns Unbekanntes gebe, und immer noch mehreres, als irgend ein Mensch zu fassen vermag; so würden wir selbst bei der ersten Erfahrung doch meinen, die ganze Welt zu kennen. Wir können also den Grund jenes Gefühls der Beschränkung nicht in dem wirklichen Gehalt, wir müssen ihn vielmehr in der Form unserer Erkenntnißweise suchen, durch welche wir von jedem Gegebenen immer weiter auf noch Unbekanntes hinausgewiesen werden, so wie dieses durch die Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl geschieht. Das Wesen der Dinge selbst muß ein in sich vollendetes Ganze der Welt seyn. Dies ist der Grundgedanke unserer Vernunft. Allein wir lernen die einzelnen wirklichen Dinge nur in der Sinnesanschauung kennen und diese muß unserm Geiste immer fremdher angeregt werden. In der menschlichen Vernunft für sich ist deshalb nicht bestimmt, wie viel und welche

Dinge es gebe. Daher muß diejenige Form ihrer Erkenntniß, in der sie die Sinnenerkenntniß zusammenfaßt, d. h. die Form ihrer reinen mathematischen Anschauung so beschaffen seyn, daß sie immer noch weitere Auffassungen möglich läßt, — sie muß jedes Erfahrungsganze als ein unvollendetes und unvollendbares darstellen. Weil also unsere Vernunft eine sinnliche Vernunft ist, so entsteht ihr diese Unvollendbarkeit, welche das Charakteristische des Raumes und der Zeit ist, und um weswillen sie zu der Einsicht gelangt, daß ihre Sinnenerkenntniß die Dinge auf eine von ihrem wahren Wesen an sich verschiedene Art zeigt. Denn das Daseyn der Dinge wird ja nicht durch die Art, wie ich sie erkenne, hervorgebracht, sondern umgekehrt ist es das Gesetz der Wahrheit für meine Vernunft, die Dinge so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Die Beschränkungen meines Geistes werden wohl Einfluß darauf haben, wie ich mir die Welt vorstelle, aber nicht darauf, wie die Welt ist. Wir werden daher inne, daß wir uns die Dinge nicht rein so vorstellen, wie sie an sich sind, dadurch, daß gewisse Bestimmungen unserer Erkenntniß zwar in unserer Vorstellungsweise ihren nothwendigen Grund haben, für das von diesen unabhängige Seyn der Dinge aber nichts bedeuten. Dies ist nun mit der Unvollendbarkeit des Raumes, der Zeit und der Zahl der Fall. Die Welt selbst kann nicht unvollendbar seyn; aber wir sind doch durch die Sinnlichkeit unserer Vernunft gezwungen, uns die Welt in Raum und Zeit als ein Unvollendbares vorzustellen. Daher haben wir es darin nur mit einer beschränkten Ansicht der Dinge zu thun, in der

die Dinge nicht so erscheinen, wie sie an sich sind. Das wahre Wesen der Dinge können wir nicht positiv erkennen, sondern nur durch Aufhebung der Schranken uns in Ideen vorstellen. Das wahre Wesen der Dinge muß von Raum, Zeit und Zahl unabhängig seyn, der Geist an sich ist selbstständig und die Welt besteht nicht durch die Nothwendigkeit wesenloser Gesetze, sondern durch Gottes heilige Allmacht.

Der transcendentale Idealismus leugnet also nicht das Daseyn der Gegenstände der Sinnenwelt, sondern er spricht ihnen, ihrem wahren Wesen nach nur ihre unvollendbare mathematische Beschaffenheit ab. Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich, nicht aber Schein oder Trug. Er behauptet also die empirische Realität und die transcendentale Idealität der Sinnenwelt als solcher. Weit gefehlt also, daß uns der transcendentale Idealismus nur eine unwahre Erkenntniß des Wesens der Dinge gebe; so ist er es allein, welcher die transcendentale Realität (nämlich die der Ideen) für die menschliche Vernunft sicher zu stellen und gegen den Skepticismus zu vertheidigen im Stande ist.

3.

Der negative Ursprung der Ideen und der Grundsatz der Vollendung, das Prinzip der Ideenlehre.

Eine der schönsten und originellsten Partheien in Kant's Werken ist seine Ideenlehre, worin er die Ideen von Seele, Welt und Gottheit auf eine gemeinsame Wurzel, nämlich auf die Idee des Absoluten zu gründen versucht. Kant gab der ganzen Spekulation einen neuen Schwung, einmal dadurch, daß er dem Worte „Idee" seine großartige Bedeutung aus alter platonischer Philosophie wieder zurückgab und dann, daß er mit seiner Bestimmung der Bedeutung des Wortes „absolut" einen neuen und höchst wichtigen Begriff in die Philosophie einführte. Es gebührt ihm das Verdienst, erkannt zu haben, daß die Ideen nicht etwa im Sinne der platonischen Dialektik die mannigfaltigen Gegenstände des reinen Denkens, sondern als die nothwendigen Vernunftbegriffe dreitheilig nach Seele, Welt und Gottheit in uns gegründet sind *). Aber so originell und

---

*) Wie richtig Kant die hohe Wichtigkeit der Aussonderung der Ideen des Absoluten als einer besondern Klasse metaphysischer Vorstellungen eingesehen habe, zeigt §. 41 seiner Prolegomenen, wo er sich folgendermaßen hierüber ausspricht: „Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als

genievoll er sich hierbei in Erfindung der Abstraktionen zeigt, so verwickelt und fehlerhaft ist ihm die Ausführung und Darstellung seiner Ideenlehre gerathen. Da er nämlich alle objektive Giltigkeit auf die Unmittelbarkeit der Anschauung gründet, so kann er zwar die Kategorieen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung rechtfertigen, aber nicht ebenso die Ideen. Diese finden nämlich gar keine Gegenstände in der Anschauung, welche

Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse a priori enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniß der Materialien, womit man sich beschäftigt und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlose Bemühungen den transcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man sich in einem ganz andern Felde befände, als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche her nannte." Die Kategorieen und die durch den mathematischen Schematismus derselben entspringenden Naturgesetze sind Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die Ideen des Absoluten dagegen sind nothwendige Vorstellungen der Vernunft, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann, durch die wir aber allein die absolute Vollständigkeit des Ganzen, die Totalität der Welt denken können. S. oben Seite 28 fgg.

doch die Basis unserer ganzen Erkenntniß seyn soll und können auch keine in derselben finden. Andererseits zeigt Kant ausführlich, daß die spekulative Vernunft aus sich selbst nicht vermögend ist, sie objektiv zu beweisen, da sie ohne Anschauung gar keinen Grund und Boden hat, auf dem sie fußen könnte. Durch diese Beschränkung der Begründung unserer Erkenntnisse nur durch die Anschauung verwandelt sich ihm die Ideenlehre in eine transcendentale Dialektik, d. h. in eine Lehre vom transcendentalen Schein. Er giebt sich viele Mühe, zu zeigen, daß die Ideen durch einen unvermeidlichen und der Vernunft natürlichen Schein den Anschein der Objektivität erhielten. Wie nämlich der Horizont, der die Landschaft begrenzt, selbst nichts Wirkliches, sondern nur eine Wirkung der Perspektive ist, so könnten ja auch die transcendentalen Ideen, welche die Sinnenwelt begrenzen, keine wirklichen Gegenstände jenseits dieser Sinnenwelt, sondern nur gleichsam die perspektivischen Vereinigungspunkte für die Richtungslinien unserer Erfahrung seyn. Analog den Täuschungen der Perspektive, nach denen jenseits der Erde ein wirkliches Himmelsgewölbe zu stehen und das Panorama der Landschaft zu umschließen scheint, könnten wir da einen Gegenstand zu sehen meinen, wo nur die verschiedenen Fäden unserer Erkenntniß in die höchste Einheit des Systems zusammenlaufen. Kant sucht deshalb zu zeigen, daß der einzige Gebrauch, den spekulative Vernunft von ihnen machen könne, darin bestehe, sie als eine Regel zu benutzen, um die größte systematische Einheit in unserer Erkenntniß hervorzubringen. So sey die Idee der Gott-

heit spekulativ eigentlich nur ein Regulativ, welches uns vorschreibe, die Welt so zu betrachten, als ob die Verknüpfung der Dinge in ihr von einer einzigen allweisen und allmächtigen Ursache ihren Ursprung habe. Demgemäß seyen sie nur Maximen der Forschung, nach denen man jene systematische Einheit suchen solle. Wenn man aber meine, in ihnen Gegenstände wirklich zu erkennen, aus denen man diese systematische Einheit begreifen und ableiten könne, so gehe man an den transcendentalen Schein verloren, welcher den Ideen des Uebersinnlichen eine trügerische Realität verleihe, dessen Täuschungen nur eine besonnene Kritik unsers Vernunftvermögens verhüten könne *).

Der Fehler, welchen **Kant** hier begeht, ist außerordentlich künstlich und verwickelt. Er verwechselt die transcendentalen Ideen das einemal mit den heuristischen Maximen der Urtheilskraft und bemengt sie dann noch mit den dialektischen Schlüssen. Seinem Zwecke nach müßte er zuvörderst die Ideen aus der Form der Vernunftschlüsse ableiten und dann zeigen, wie die dialekti-

*) Diese scheinbar skeptische Entscheidung ist indessen nicht **Kant's** letztes Wort in der Sache. Nachdem er weitläufig gezeigt hat, daß spekulative Vernunft aus sich selbst das Daseyn der Gegenstände der Ideen nicht rechtfertigen könne, zeigt er weiter, daß, wenn dieses dennoch geschehen solle, es im Bereich unsers Geisteslebens noch Etwas geben müsse, was unabhängig von der Anschauung gelte und mit dem die Ideen in analoger Weise zusammenhängen wie die Kategorieen mit den Gegenständen der Anschauung. Er weist dann nach, daß dies in der That der Fall sey bei dem Sittengesetz, welches eine **unmittelbare** Giltigkeit habe und deshalb die Basis unserer idealen Ueberzeugung bilde.

schen Schlüsse ihnen vergeblich ihre Objekte nachzuweisen suchen. Aber er hat die Ableitung und Begründung der Ideen nicht so scharf aus einander gehalten. Dadurch haben sich ihm in der Verwechselung des analytischen mit dem synthetischen Vernunftgebrauch die dialektischen Vernunftschlüsse so über die transcendentalen Ideen gestellt, daß er die letztern durch die erstern wie durch einen Schleier hindurch sieht. So hat sich ihm das All der Realitäten über das transscendentale Ideal gelegt und er meint das letztere zu fassen, indem er nur das erstere festhält. Er thut ganz recht daran, die Unerforschlichkeit desselben zurückzuweisen und unter der Voraussetzung, daß dasselbe in der reinen Vernunft seinen Sitz habe, für auflöslich zu erklären. Er kann das, weil das All der Realitäten nur eine Fiktion des logischen Dogmatismus ist. Hintergangen durch die Täuschung des rationalistischen Vorurtheils vergißt man, daß alle Prädikate durch Abstraktion aus der Anschauung stammen; man setzt voraus, daß spekulative Vernunft aus sich selbst unabhängig von der Erfahrung einen Urfond von Prädikaten schöpfe, gegen welchen man jedes Ding denkend bestimmen müsse und indem man diesen Inbegriff aller Möglichkeiten durch einen Trugschluß hypostasirt, erhält man die Fiktion von einem Urwesen, welches gegen den Inbegriff aller Realitäten bejahend bestimmt werde. Es ist dies der tiefste und versteckteste Fehler der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, nach dem man versucht, durch die bloße Form des Urtheils einen Gegenstand zu erkennen. Nachdem Kant dieses Phantom, nicht der Vernunft, sondern des logischen Dogmatismus zerstört, bleibt ihm aber doch

das transcendentale Ideal dahinter stehen und darin glaubt er den Schein der objektiven Giltigkeit des erstern zu erblicken. Ebenso bleibt ihm beim Paralogismus noch die Substantialität der Seele stehen, obschon er den Trugschluß aufgedeckt hat. Dieses Stehenbleiben der Idee kann in keinem Falle bloß scheinbar seyn. Ein transcendentaler Schein, wenn es wirklich einen solchen gebe, könnte überhaupt nicht auf einer so künstlichen Reflexion beruhen, als ein Trugschluß ist, sondern er müßte in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft selbst seinen Sitz haben, was unmöglich ist. Beruhte er aber in der That nur auf einem Trugschlusse, so müßte er auch mit der Aufdeckung des Fehlers verschwinden. Da aber das hier gerade nicht der Fall ist, so können die transcendentalen Ideen auch nicht auf den dialektischen Schlüssen beruhen, sondern müssen anderswoher ihren Ursprung haben. Kant hat auch wirklich eine andere Ableitung ihres Ursprungs versucht, aber dabei hat er wieder einen andern Fehler begangen, den ich hernach deutlich zu machen suchen werde.

Um indeß jenes Stehenbleiben der Ideen nach Zerstörung der dialektischen Schlüsse zu erklären, sucht er sie als Regulative für die Urtheilskraft zu rechtfertigen. Er unterscheidet den Gegenstand schlechthin von dem Gegenstand in der Idee. Den letztern bezeichnet er als den subjektiven Vereinigungspunkt, auf welchen die mannigfaltigen Prinzipien der menschlichen Erkenntniß in der Einheit ihrer Vollständigkeit zusammenlaufen. Von dieser Convergenz, gleichsam der Richtungslinien auf Einen Punkt, rühre die Einheit und Voll-

ständigkeit der menschlichen Erkenntniß her. Aber eben daher, glaubt er, komme es dann auch, daß sich dieser subjektive Vereinigungspunkt hinaus in die Welt projicire und der Gegenstand in der Idee, welcher diesen focus imaginarius bilde, den Schein der Objektivität erhalte. Dies sey der transcendentale Schein, welcher demnach darin bestehen soll, daß nach einer unvermeidlichen Täuschung der subjektive Grund des Urtheils für objektiv gehalten werde. Die transcendentalen Ideen können indessen nicht solche Vorstellungen von Gegenständen und Regeln für den systematischen Verstandesgebrauch zugleich seyn. Wenn Kant die Ideen für Regulative der Urtheilskraft hält, so muß er eine ganz andere Ansicht von der Einheit und Vollständigkeit der menschlichen Erkenntniß unter Prinzipien haben. In der menschlichen Erkenntniß hängt Alles von wenigen einfachen Prinzipien ab, aber diese Prinzipien laufen nicht auf einen Vereinigungspunkt subjektiv zusammen. Denn da würde sich ja eine heuristische Maxime der Urtheilskraft den höchsten Prinzipien des Verstandes noch überordnen. Das geht nicht an. Denn ein Regulativ der Urtheilskraft ist nur ein Hilfsmittel, gleichsam der Compaß, dessen sich die Urtheilskraft bedient, wenn sie induktorisch die Erscheinungen unter die Gesetze, d. h. unter die Prinzipien des Verstandes bringen will. Kant hat hier das logische Ideal der ausgebildeten menschlichen Erkenntniß vor dem Bewußtseyn mit dem geschlossenen Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntniß hinter dem Bewußtseyn verwechselt. Da er nun dieses Ganze der Erkenntniß so nimmt wie das logische Ideal, welches vor der Reflexion

erscheint, und da in diesem letzterem die Vereinigung von Gesetz und Thatsache und somit die Vollständigkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß, d. h. die Theorie nur durch die Induktion vermittelst heuristischer Maximen zu Stande kommt, so hält er die Ideen selbst für diese Maximen. Aber eben deshalb bleiben sie ihm auch mit dem transcendentalen Schein behaftet und aus demselben Grunde stellen sie sich ihm auch über die Prinzipien. Allein die Form unserer unmittelbaren Erkenntniß ist nicht einerlei mit der systematischen Form, welche nach dem logischen Ideal die ausgebildete wissenschaftliche Erkenntniß annehmen muß. Die Vereinigung unserer ganzen Erkenntniß liegt allerdings in den Ideen des Absoluten. Aber diese sind, wie ich später zeigen werde, vor dem Bewußtseyn von negativem Ursprung und können deshalb gar nicht zu wissenschaftlichen Prinzipien dienen. Die absolute Einheit aller unserer Erkenntniß sowie sie im Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntniß besteht, liegt also jenseits der Grenzen aller Wissenschaft und nicht, wie Kant will, in Regulativen für die Wissenschaft. Denn die letztern dienen nur zur Einheit der Theorie.

Kant sucht nun den Ursprung der transcendentalen Ideen in derselben Vernunfthandlung, welche den Schlüssen ihre Form giebt; und es hat ihn dabei offenbar die Analogie geleitet, wie er an dem Leitfaden der Urtheilsformen das System der Kategorieen entdeckte. Wenn man die Form der Urtheile, meint Kant, in Begriffe von der Synthesis der Anschauung verwandele, so erhalte man die Kategorieen. Der Vernunftschluß nun bestimme

eine Erkenntniß unter der Bedingung einer Regel; er geht mithin auf Allgemeinheit der Bedingungen. Wenn man daher ebenso die Form des Vernunftschlusses in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandele, so erhalte man den nothwendigen Vernunftbegriff von der Allheit oder von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte oder Absolute allein die Totalität der Bedingungen möglich macht; so ist der Begriff des Unbedingten oder des Absoluten der nothwendige Grundbegriff der Vernunft. Dieses Absolute oder Unbedingte wird im Regreß von dem Bedingten zu seinen Bedingungen nur in Gegenständen erreicht, die wir niemals erkennen, von denen wir uns bloß eine Idee machen können. Die Totalität im Regressus aller Eigenschaften auf das Subjekt giebt die Idee der Seele; der Regreß aller Wirkungen auf ihre selbstständigen Ursachen die Idee der Freiheit; der Regreß vom zerstreuten Mannigfaltigen auf die Einheit giebt die Idee der Gottheit. Dieser Regressus wird aber durch Schlußreihen bewirkt und zwar der erstere durch kategorische, der zweite durch hypothetische und der dritte durch disjunktive Schlüsse. Sonach erhält man die transcendentalen Ideen gemäß den Formen der Vernunftschlüsse durch die absolute Vervollständigung der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesis.

Auf diese Weise sucht Kant die transcendentalen Ideen aus der Form der Vernunftschlüsse abzuleiten. Allein diese Ableitung ist fehlerhaft. Die Allgemeinheit der Bedingung nämlich, unter der erkannt wird, d. h.

die Regel, wird durch die Form des Schlusses nicht erschlossen, sondern es wird aus ihr geschlossen; der Schluß setzt dieselbe schon als gegeben voraus. Die Form des Schlusses überhaupt besteht also nicht in der Allgemeinheit der Regel, sondern in der Bestimmung des Besondern durch das Allgemeine. Die Verwandelung der Form des Vernunftschlusses in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung kann mithin nicht den Begriff der Allheit der Bedingungen, sondern nur den Begriff der Abhängigkeit des Bedingten von seiner Bedingung geben. Transcendentale Ideen müßten nach Kant durch die Form und nicht durch die Materie der Vernunftschlüsse erschlossene Begriffe seyn. Nun ist aber der Vernunftschluß, wie Fries sehr klar gezeigt hat*), nichts Anderes, als ein analytisches-hypothetisches Urtheil. Es kann also durch die Form desselben nichts Neues erkannt werden, was nicht schon durch die Form des Urtheils erkannt worden wäre. Der Vernunftschluß für sich führt auf gar keine Gegenstände außer der Erfahrung, sondern nur auf Regeln der systematischen Einheit. Es liegt schon ein Widerspruch in der Forderung, die Erfahrung durch fortgesetzte Synthesis absolut zu denken. Aber wo kommt denn die Synthesis neben der Form der Vernunftschlüsse her? In den Formen der analytischen Einheit liegt die synthetische nicht schon drinn, sondern wird nur durch sie erkannt. Das Denken für sich führt mich analytisch von Bedingung zu Bedingung weiter und enthält in sich gar

*) S. Syst. d. Logik §. 43 u. f.

keine Synthesis. Kant erhält dieselbe, indem er der Form der Vernunftschlüsse die reine Anschauung künstlich unterstellt und damit alle Schwierigkeiten seiner Dialektik schon vorbereitet. Kant legt außerdem nicht bloß die Form der Vernunftschlüsse zu Grunde, um auf die Ideen zu kommen, sondern auch noch die Beziehung unserer Vorstellungen 1) auf's Subjekt und 2) auf's Objekt und zwar entweder als Erscheinung oder als Gegenstand des Denkens überhaupt. Die Beziehung unserer Vorstellungen auf's Subjekt, meint er, werde durch die kategorische Synthesis erreicht, in der hypothetischen Synthesis liege die Beziehung unserer Vorstellungen auf Objekte als Erscheinungen und in der disjunktiven die Beziehung unserer Vorstellungen auf Objekte als Gegenstände des Denkens überhaupt.

Kant erklärt die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien und meint, daß als solches ihr Geschäft darin bestehe, vollständige systematische Einheit durch die Verkettung der Schlußreihen an unsere Erkenntniß zu bringen. Indem sie so die Vollständigkeit der Schlußketten unter Prinzipien zu erreichen strebe, bilden sich ihr, gemäß den Formen der Vernunftschlüsse, wodurch jene Schlußreihen selbst spezificirt würden, die transcendentalen Ideen, eben als die Principien der absoluten Vollständigkeit der Erfahrung. Man sieht hieraus, Kant's reine Vernunft ist im Grunde das Phantom von einer Schlußkraft, welche durch die bloße Form ihres Schließens die Prämissen ihrer Schlüsse sich selbst geben soll. Aber wie ist er auf diese wunderbare Fiktion gekommen? Dadurch, daß er das bloß analytische Denken mittelst der

reinen Anschauung auf die Erfahrung anwendet. Er verwandelt also, indem er die reine Anschauung und deren Synthesis der Form des Denkens im Schluß unterschiebt, den analytischen Vernunftgebrauch in einen synthetischen. Allein weder die Synthesis der Anschauung, noch die Form des Schlusses würde ihn für sich auf die Ideen führen. Er gelangt zu den letztern nur dadurch, daß er die nach den Formen der Vernunftschlüsse spezificirte Synthesis der Anschauung absolut denkt. Er bringt also das Absolute oder die Totalität aller Bedingungen als einen Grundsatz zur bloßen Form der Vernunftschlüsse noch hinzu. Sein Prinzip der Ideenlehre ist also in der That das Prinzip der Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus oder das Prinzip der Totalität aller Bedingungen, d. h. der Grundsatz: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Dieser Grundsatz nun kann aber, eben weil er ein Grundsatz ist, nicht prosyllogistisch erschlossen seyn, sondern er kann nur als Forderung hinzutreten; er muß also einen andern Ursprung haben. Man ersieht hieraus, daß Kant's Ableitung der Ideen aus der Form der Vernunftschlüsse nur scheinbar ist, daß sie ihm in der That in der Idee des Absoluten wurzeln.

So richtig also auch Kant die transcendentalen Ideen als Ideen des Absoluten und deren Dreigestalt bezeichnet hat; so birgt seine Ideenlehre doch zwei große Fehler in sich: der eine ist die falsche Erklärung, welche er über den Ursprung derselben giebt, der andere ist seine

fehlerhafte Ansicht über die objektive Giltigkeit derselben. Fries war deshalb genöthigt, Kant's transscendentale Dialektik ganz zu verwerfen und für die Ideen einen andern Ursprung, sowie eine andere Begründung zu suchen. Das Letztere hängt unmittelbar mit seiner veränderten Ansicht über die transscendentale Wahrheit zusammen.

Kant hat gleichsam eine objektive Wahrheit; er legt die Wahrheit draußen in die Welt der Dinge. Fries hat dagegen als den zusammenschließenden Gedanken für alle menschliche Wahrheit das geschlossene Ganze der unmittelbaren Erkenntniß hinter dem Bewußtseyn gefunden, welches er mit dem Namen der transscendentalen Apperception bezeichnet. Da, wo bei Fries erst diese transscendentale Apperception steht, steht bei Kant schon objektiv die Welt selbst. Es fehlt ihm also der feststehende und für sich dunkle Hintergrund der reflektirten Erkenntniß und in Folge dessen ist er auf seine Lehre vom transscendentalen Schein und den damit zusammenhängenden Unterschied vom Gegenstand schlechthin und Gegenstand in der Idee, sowie auf die Lehre vom moralischen Glauben geführt worden, welche ebenfalls das noch unaufgeklärte Geheimniß in der menschlichen Vernunft in sich birgt. Anstatt nämlich aus dem Wesen der Vernunft alle Verhältnisse aufzuklären, sucht Kant die letzte Entscheidung über objektive Giltigkeit immer in den Dingen draußen und deren Verhältniß zu unserer Erkenntniß.

Daher kommt es auch, daß Kant die Urtheilsformen nie sorgfältig von den reinen Kategorieen unterschei-

den konnte. Die letztern erscheinen als solche nie unmittelbar vor dem Bewußtseyn. Man kann sie immer nur durch eine künstliche Abstraktion abgesondert für sich finden. Welches ist nun da das Verhältniß der Urtheilsformen zu den Kategorieen? Die ersteren dienen uns zur Beobachtung der letzteren, welche letzteren in der unmittelbaren Erkenntniß liegen und für sich nicht zum Bewußtseyn kommen könnten. So haben wir also an diesen Formen des Denkens die Instrumente der Selbstbeobachtung, mit denen wir einzig und allein die metaphysischen Grundgedanken der für sich dunkeln und unfaßbaren unmittelbaren Erkenntniß beobachten können. Kant bedient sich des Ausdrucks, daß man die Kategorieen erhalte, wenn man die Form des Urtheils in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandele. Nach ihm werden die Kategorieen sowohl wie die Ideen gleichsam durch einen eigenthümlichen Mechanismus des Erkennens a priori gebildet, und zwar einen Mechanismus, dessen bloße Maschinerie wir für die erstern in den Urtheilsformen sehen und bei den Ideen (wo der Mechanismus schon künstlicher ist) in den Formen der Vernunftschlüsse.

Wir dürfen also nicht in dem äußern Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand, sondern wir müssen, wie Fries gezeigt hat, in den innern Verhältnissen unserer Erkenntnisse selbst die Gründe für die objektive Giltigkeit derselben suchen. Wir können daher diese Verhältnisse nur durch eine vollendete Selbsterkenntniß unserer Vernunft aufklären und es dienen uns dabei die logischen Formen des Urtheils als die Hauptinstrumente der innern

Selbstbeobachtung, in welchen uns die Grundverhältnisse der für sich dunkeln unmittelbaren Erkenntniß vor das Bewußtseyn treten. Vergleichen wir nun die formalen Bedingungen unserer materialen Erkenntniß: die Formen der reinen Anschauung, d. h. Raum und Zeit, die Kategorieen in Verbindung mit ihren Schematen, d. h. die Naturgesetze und die transcendentalen Ideen, so sehen wir in allen diesen nur besondere Formen der objektiven synthetischen Einheit und Nothwendigkeit, und zugleich Vorstellungen, welche aus der reinen Vernunft, d. h. aus der innern selbstthätigen Kraft des Erkennens selbst entspringen. Es muß also eine allen diesen zum Grunde liegende Grundvorstellung der objektiven synthetischen Einheit und Nothwendigkeit im Wesen der Dinge geben, welche aus der Grundgestalt der Vernünftigkeit unsers erkennenden Geisteslebens entspringt. Aber vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses der unmittelbaren Erkenntniß zur Reflexion in unserm Innern kann uns jene Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit im Wesen der Dinge nie unmittelbar und ganz, sondern nur vereinzelt und zerspalten in jenen soeben bezeichneten Formen vor das Bewußtseyn treten. Da diese Grundvorstellung aus dem innersten Wesen der erkennenden Vernunft selbst entspringt; so wird sie zum Grundgesetz für unsere unmittelbare Erkenntniß. Die Vollendung der nothwendigen Einheit der unmittelbaren Erkenntniß würde nur dann erreicht werden, wenn sie ein Ganzes der erfüllten Form wäre. Ein solches würde ein Geist zeigen, dessen Erkenntniß ganz aus sich selbst und in sich selbst besteht. Allein unsere Vernunft ist eine sinnliche

Vernunft; sie kann sich ihren Gehalt nicht aus sich selbst und durch sich selbst geben, sondern sie gelangt zur Erkenntniß des einzelnen Wirklichen nur dadurch, daß ihre Thätigkeit durch eine fremde Anregung von außen her in's Spiel gesetzt wird. Jene Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit aber, welche für sich und unabhängig von dem Gehalt, der uns durch die Sinne gegeben wird, besteht, wird sich als das ursprüngliche Gesetz der Vernünftigkeit an jede materiale Erkenntniß aus sinnlicher Anregung anlegen und für sie zum Gesetz werden. Daher kommt es, daß jeder materialen Erkenntniß eine leere Form zum Grunde liegt, an welcher die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form gerade das Charakteristische ist. Daher finden wir in unserer Erkenntniß anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen in Zahl, Zeit und Raum, in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität anstatt eines absolut Realen, in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung voraussetzt, ohne je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe zu erreichen; daher müssen wir endlich bei der Abhängigkeit alles Gehalts in unserer Erkenntniß von leeren wesenlosen Formen unsere Erkenntniß des Wesens der Dinge als Erscheinung, d. h. als eine objektiv für die Dinge selbst zufällige Vorstellungsweise anerkennen, die unter Bedingungen des Erkennens steht, die dem Wesen der Dinge selbst fremd sind, und dieser zufälligen Vorstellungsweise müssen wir das nothwendige Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzen.

Da die nothwendige, objektive synthetische Einheit im Wesen der Dinge unabhängig von den äußern Bedingungen sinnlicher Anregung durch die reine Vernunft erkannt wird; so gilt sie objektiv als das Grundgesetz für das Wesen der Dinge an sich. Es liegt mithin darin der Gedanke der Unabhängigkeit des Seyns der Dinge selbst von den Bedingungen, unter denen das Erkanntwerden derselben durch die menschliche Vernunft steht. Da es nun dieselbe Vernunft ist, welche auch unter der Bedingung sinnlicher Anregung den Gehalt erkennt, so muß diese Beziehung objektiv auf das Wesen der Dinge an sich, unabhängig von der Art, wie sie erkannt wird, schon bei jeder Realität der Erkenntniß sich finden, die wir sinnesanschaulich erkennen. Wenn also der nur in sinnlicher Anregung erkannte Gehalt der wirklichen Erkenntniß jene Form der Unvollendbarkeit an sich hat, so muß er dann zwar nur als Erscheinung, aber als Erscheinung einer absoluten Realität betrachtet werden, d. h. einer solchen, die schlechthin dem Wesen der Dinge an sich selbst gehört; da ja auch in der Sinnesanschauung jede Realität durch die innere Erkenntnißkraft der Vernunft selbst erkannt wird, jedoch hier noch unter der Beschränkung, daß sie nicht aus sich selbst und durch sich selbst allein, sondern nur unter der Bedingung einer äußern und ihrem innern Wesen selbst fremden Anregung zu dieser Erkenntniß gelangen kann.

So liegt also, wie wir das schon im ersten Abschnitt sahen, in jeder Menschenvernunft der unveräußerliche Glaube an das Seyn ihrer Gegenstände an sich als das Gesetz ihrer transcendentalen Wahrheit. Kraft dieses Glau-

bens fordern wir, die Dinge so zu erkennen, wie sie an sich sind, und erst hinterdrein, wenn wir durch die künstliche Ausbildung der Spekulation finden, daß es in unserer Erkenntniß gewisse Bedingungen giebt, von denen die Art, wie die Dinge vorgestellt werden, abhängt; sehen wir uns genöthigt, der natürlichen Ansicht der Dinge die volle transscendentale Wahrheit abzusprechen. So macht uns also erst der Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der absoluten Selbstständigkeit, welche wir für das Wesen der Dinge an sich selbst fordern müssen, darauf aufmerksam, daß wir nicht die Dinge ganz so erkennen, wie sie an sich selbst sind. Wir bedürfen also der ganzen Künstlichkeit der Spekulation, um nur selbst unsern beschränkten Idealismus gegen den natürlichen Realismus des gemeinen Menschenverstandes zu rechtfertigen, welcher kraft der unverbrüchlichen Ueberzeugung im Besitz der Wahrheit schlechthin zu seyn, jede idealistische Behauptung als irrig verwirft.

Unsere Erkenntniß trägt also einen gewissen Mangel oder eine Beschränkung an sich, welche darin besteht, daß sie die Dinge nicht ganz so erkennt, wie sie sind, sondern nur unter gewissen subjektiven Bedingungen. Diese Beschränkung entsteht unserer Vernunft durch ihre Sinnlichkeit. Durch dieselbe entsteht für unsere Vernunft die Trennung des Gehalts der Erkenntniß von der leeren Form. Diese Trennung würde für die Vernunft nicht stattfinden, wenn sie keine Sinnlichkeit besäße, d. h. wenn ihr Erkennen nicht von Außen her angeregt werden müßte, sondern wenn sie ihre Erkenntnißthätigkeit

aus eigner innerer Kraft in's Spiel zu setzen vermöchte. Eine solche Vernunft würde die Dinge unmittelbar so erkennen, wie sie sind; es gäbe für sie keine dem Wesen der Dinge selbst fremdartige Bedingung, unter der ihr Erkennen stünde. Es fände also in ihr jene Trennung des Gehalts und der Form nicht statt, ihre Erkenntniß würde nur das vollendete Ganze der erfüllten Form zeigen. Das wäre also das Charakteristische einer Vernunft, welche im vollen und unbeschränkten Besitz der transcendentalen Wahrheit wäre. Deshalb bildet sich unserer beschränkten Erkenntniß die Forderung der Unbeschränktheit unvermeidlich an. Daher stammt die Grundüberzeugung der Vernunft: daß das Unvollendbare nicht an sich seyn kann, daß nur Vollendung dem wahren Wesen der Dinge zukomme. Wir setzen dies gewissermaßen mit axiomatischer Klarheit unvermeidlich voraus, als einen Grundsatz, der sich für Jedermann von selbst versteht. Es ist dies der Grundsatz der Vollendung, wie ihn Fries genannt hat, das höchste objektive Prinzip der Vernunft, der synthetische Grundsatz der reinen Vernunft selbst.

Dieser Grundsatz ist derselbe, welchen Kant als das Prinzip der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten oder als das Prinzip der Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus aussprach, und wir sind jetzt, durch Fries's Deduktion dieses Grundsatzes im Stande, den letzten verdeckten Grund des Irrthums in Kant's transcendentaler Dialektik aufzudecken. Der Grundsatz der Vollendung, das Prinzip des Absoluten oder der Totalität aller Bedingungen ist das höchste ob-

jektive Prinzip der Vernunft. Kant nahm die anschauliche Erkenntniß als die allein für sich gesicherte an, und betrachtete alles Andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion. Deshalb fordert er einen Berechtigungsgrund für jede aus bloßer Vernunft entspringende Erkenntniß, um neben jener Anschauung zu gel en. Einen solchen konnte er für die Kategorieen wohl aufweisen, weil durch sie jene Anschauung eben erst zum Ganzen der Erfahrung wird. Aber für die Ideen konnte er keinen angeben, weil sich ihr Gegenstand in jener Anschauung nicht mehr findet. So wurde er verhindert, jene Objektivität der Idee des Absoluten gewahr zu werden. Dies führte ihn auf seine Lehre vom transcendentalen Schein, welche das Prinzip der Totalität aller Bedingungen für ein subjektives Prinzip erklärt, das nur den Anschein der Objektivität erhalte. Die Vernunft ist nämlich unvermeidlich gebunden, jenes Prinzip anzuwenden. Da sie nun aber keine andere Erkenntniß hat, als die sinnliche, so entstehe daraus auch die unvermeidliche Täuschung, als sey die Sinnenwelt die Welt der Dinge an sich, denn die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten kann schlechterdings nur in Dingen an sich angetroffen werden. Kant kann deshalb die objektive Giltigkeit der Ideen nur mittelbar durch das Primat der praktischen Vernunft rechtfertigen. So stehen im Zusammenhang seiner Ansichten transcendentaler Schein und Primat der praktischen Vernunft einander gegenüber. Das Dialektische kömmt dann daher, daß er gemäß seiner Ansicht vom transcendentalen Schein in den Antinomieen das Unbedingte als Objekt der Erfahrung nimmt; bei den andern

beiden Ideen besteht es aber in bloßen Trugschlüssen *). Indem er diese aufdeckt, verwirft er mit den Fehlern des logischen Dogmalismus zugleich die spekulative Erkenntniß aus Ideen. Durch die Aufklärung, welche **Fries**

*) Der Fehler in dem von Kant sogenannten Paralogismus der transcendentalen Dialektik läßt sich sehr einfach erläutern. Dieser Trugschluß lautet nämlich so:

Was nur als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nur als Subjekt und ist also Substanz.

Nun kann die Seele bloß als Subjekt gedacht werden.

Folglich existirt sie nur als solches und ist mithin Substanz.

Hier ist das **Subjekt im Urtheil** mit dem **Subjekt der innern Wahrnehmung** verwechselt. Der Obersatz behauptet: Was nur als Subjekt des Urtheils gedacht werden kann, ist Substanz. Der Untersatz sagt dagegen nur: die Seele kann bloß als Subjekt der innern Wahrnehmung gedacht werden. Die Prämissen so vollständig ausgesprochen, verliert der Schluß seine Schlußkraft. Denn ob das Subjekt der innern Wahrnehmung auch als **Objekt** der Erkenntniß, d. i. inwiefern ich es beurtheile, nur als Subjekt des Urtheils gedacht werden könne, ist gar nicht auszumachen, weil mir der Gegenstand von dem hier die Rede ist, gar nicht anschaulich gegeben werden kann. Dadurch, daß man das Wort „Subjekt" in doppelter Bedeutung nimmt, erhält der Schluß selbst einen doppelten Mittelbegriff, d. h. er besteht aus vier Begriffen, gerade so wie folgender Trugschluß:

Alle Füchse sind vierfüßige Thiere;
Cajus ist ein Fuchs,
also ist Cajus ein vierfüßiges Thier,

wo das Wort „Fuchs" gleichfalls zwei Begriffe bezeichnet, indem man es das einemal in kyriologischer und das anderemal in metaphorischer Bedeutung nimmt.

der Sache gegeben hat, zeigt sich, daß in der That kein solcher dialektischer Widerstreit zwischen Behauptungen aus bloßer Vernunft stattfinde, sondern ein Auseinandertreten verschiedenartiger und einander entgegengesetzter Prinzipien der Beurtheilung für ein und dasselbe Wesen der Dinge, eine Spaltung der Wahrheit nach verschiedenen Weltansichten.

Unsere sinnlich eingeleitete Welterkenntniß trägt nämlich einen gewissen Mangel, eine Beschränkung in sich, der zufolge sie uns die Dinge nicht so zeigen kann, wie sie an sich sind. Dieser Mangel entsteht aus der Trennung von Form und Gehalt in unserer Erkenntniß und diese Trennung entspringt wiederum aus der Sinnlichkeit unserer Vernunft. Weil nämlich unsere Vernunft eine sinnliche ist, so giebt es für sie gewisse Bedingungen, für die Art, wie sie sich allein die Dinge vorstellen kann. Unvollendbarkeit der Erfüllung ihrer Form wird demzufolge das Charakteristische ihrer Erkenntniß. Dieser Unvollendbarkeit der Erfüllung stellt sich die Forderung der vollständigen, absoluten Erfüllung der Form gegenüber; denn damit wäre jener Mangel in unserer Erkenntniß getilgt. Aber unsere Erkenntniß besitzt kein Ganzes ursprünglich erfüllter Form; wir können dasselbe mithin auch positiv nicht erreichen, sondern nur durch Negation, d. h. durch Aufhebung der Schranken an unserer Erkenntniß. Jede Beschränkung oder jeder Mangel ist aber selbst schon ein Negation; Aufhebung dieser Beschränkung mithin eine doppelte Verneinung. Der Grundsatz der vollendeten nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge, d. i. der Glaube, daß die Welt

ein vollendetes Ganzes sey, dessen Gegenständen unbeschränkte Realität zukomme, läßt sich daher nur durch die Ideen des Absoluten aussprechen.

Die oberste Form aller transcendentalen Ideen ist also die Idee der Negation der Schranken an unserer Erkenntniß, d. h. die Idee des Unbeschränkten oder des Absoluten. Das Charakteristische der idealen Vorstellungsweise wird daher Vorstellung des Realen durch doppelte Verneinung. Unter dieser Form doppelter Verneinung, d. h. unter der Form des Absoluten können allein die transcendentalen Ideen vor der Reflexion erscheinen.

Wie werden wir nun aber zu den Ideen selbst geführt? Dafür müssen wir den Kategorieen nachgehen. Es giebt nämlich, wie wir gesehen haben, keine andern metaphysischen Grundbegriffe und es kann keine andern geben, als die, welche uns in den logischen Formen der Urtheile zum Bewußtseyn kommen. Diese Kategorieen stehen aber in unserer Erkenntniß nicht isolirt, sondern aller Gehalt fällt in diese Formen der Verbindung und Verknüpfung. In unserer unmittelbaren Erkenntniß kommen sie immer mit dem Gehalt derselben verbunden vor. Da nun allem Gehalt der Sinnesanschauung die Formen der reinen Anschauung und zu oberst die Zeitform zu Grunde liegt; so findet in unserer unmittelbaren Erkenntniß eine nothwendige Verbundenheit der Kategorieen mit Schematen aus reiner Anschauung statt und zuhöchst ist es die Zeitform, welche die Kategorieen schematisirt. Durch diesen Schematismus der Kategorieen erhalten wir die höchsten Prinzipien für unsere Naturerkenntniß.

Denn die höchsten Naturgesetze sind nichts Anderes, als die schematisirten Kategorieen selbst.

Diese Naturgesetze tragen aber wegen ihrer ursprünglichen Leerheit den Charakter der Beschränkung an sich. Sie sind nicht das Gesetz der vollendeten nothwendigen Einheit in unserer Erkenntniß, sondern nur die Formen der Einheit an der sinnlichen Beschränkung unsers Erkennens. Sie kommen nur als Form zur Sinnesanschauung hinzu. Sie sind leere und somit beschränkte Formen, nicht aber ursprünglich erfüllte, d. h. vollendete.

Nun giebt es aber keine andere Welt, als die, welche wir anschaulich erkennen. Dies ist das, was Fries den Grundsatz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniß nennt. Wollen wir uns also eine Vorstellung von dem machen, wie die Dinge an sich sind, unabhängig von den Beschränkungen, unter denen wir sie erkennen; so können wir dies nur durch Negation der Schranken, welche an unserer Erkenntniß sich befinden. Wir können also nicht anschaulich, sondern nur denkend, d. h. nur durch Reflexion jene Schranken aufheben, denn Negation ist eine Form der Reflexion. Für die Reflexion entstehen aber jene Schranken durch den Schematismus, welchen die Raumform und die Zeitform an die Kategorieen bringen. Kraft des Gesetzes der Immanenz unserer Erkenntniß schematisirt daher das synthetische Prinzip der reinen Vernunft oder die Idee des Absoluten in analoger Weise die Kategorieen, wie es die Formen der reinen Anschauung thun. Aber dieser Schematismus der Kategorieen, welcher aus der Idee des Absoluten entspringt, kann nur in der Nega-

tion der Beschränkung des reinanschaulichen Schematismus der Kategorieen bestehen:

Demgemäß erhalten wir hier folgende Tafeln der metaphysischen Stammabstraktionen:

Kategorieen.

Das Prinzip des Schematismus derselben ist nach dem Grundsatz der Immanenz

auf der einen Seite	auf der andern
die Zeitform	die Idee des Absoluten.

Dadurch treten einnander gegenüber:

die mathematisch schematisirte Kategorie oder das Natur- gesetz	und die transcendentale Idee.

Tafel der Ideen des Absoluten.

1. Quantität	2. Qualität
Zahllosigkeit [Negation der Zählbarkeit.] Vollendete Einheit (Einfachheit) Vollendete Allheit (absolute Totalität).	Gradlosigkeit [Negation der gradweisen Bestimmung der Realität] absolute Realität.
3. Relation	**4. Modalität**
Naturgesetzlosigkeit [Negatien der Naturgesetzmäßigkeit] Freiheit.	Zeitlosigkeit [Negation der zeitlichen Bestimmung des Daseyns] Ewigkeit.

Die Ideen des Absoluten sind also keine reinen Begriffe der Vernunft selbst, unabhängig von der Erfahrung, keine Vorstellungen von Gegenständen der reinen Vernunft, wie es Kant voraussetzte, sondern Begriffe von der Verneinung der Schranken der Erfahrungsvor-

stellung, wodurch die Gegenstände der Erfahrung selbst nach einem Prinzip erkannt werden, welches unabhängig von der Erfahrung den Grund seiner Wahrheit in der Vernunft selbst hat. So ist in unserer menschlichen Erkenntniß Einfachheit als Idee nicht die absolute Einheit des Theils, sondern nur die Negation der Theilbarkeit eines Wesens — ein Gedanke, welchen wir brauchen, um die Beschränktheit aufgehoben zu denken, welche in der Vorstellung der stetigen Theilbarkeit liegt. Diese Ideen des Absoluten sind also ein idealer Schematismus der Kategorieen, welcher in der Verneinung des Mathematischen an der Zeitvorstellung besteht.

Den Ideen des Absoluten gemäß müssen wir uns also für das wahre Wesen der Dinge die Wesen, die Ursachen und die Gemeinschaft der Dinge absolut denken, d. h. wir müssen uns die Wesen vorstellen als selbstständig, als unabhängig von jenen fremden Bedingungen und leeren Formen, die gerade in der Sinnenwelt die Gesetze ihrer Existenz enthalten, ebenso müssen wir uns die Ursachen als frei, als unabhängig von dem Naturmechanismus, und die Gemeinschaft als die vollendete Einheit des Alls der Dinge denken. Aber welches sind die Wesen, welches die wirkenden Ursachen, welches die vollendete Einheit für das All der Dinge? Was wir nämlich in den Beurtheilungen der natürlichen Ansicht der Dinge als dauernd voraussetzen, ist nicht die reine Substanz, sondern die Masse; was wir als Grund der Veränderung denken, ist die Grundkraft der Masse und was wir als das Band der Gemeinschaft voraussetzen, ist immer eine bestimmte Form der Wechselwirkung der

Massen durch ihre Grundkräfte. Ebenso setzen wir in unsern idealen Beurtheilungen nicht die absolute Substanz, sondern die Seele als solche voraus; wir setzen nicht die einige absolute Ursach der Welt, sondern die Gottheit als solche voraus. Denn die Kategorie der Ursach für sich bezeichnet nur eine Art der Synthesis, nämlich der hypothetischen, sie ist nur eine Form der Verbindung, welche es unentschieden läßt, was verbunden ist. Wir erhalten nämlich die Grundbegriffe für die wissenschaftliche Ansicht der Körperwelt, d. h. für die hylologische Weltansicht dadurch, daß die bereits transcendental schematisirte Kategorie nicht nur noch durch die Raumvorstellung, sondern durch den gesammten Gehalt unserer Erkenntniß schematisirt wird. Ebenso legen sich, gemäß dem Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniß, die ideal = schematisirten Kategorieen dem Ganzen der menschlichen Erkenntniß an und erhalten so durch Verneinung des Mathematischen in der Raumform und dem sinnesanschaulich erkannten Gehalt erst ihre vollständige Schematisirung zu den Grundbegriffen der idealen Weltansicht. Auf diese Weise gelangen wir erst durch fortgesetzte Negation des Mathematischen an unserer Erkenntniß zu den eigentlichen transcendentalen Ideen, zu den Ideen von Seele, Welt und Gottheit.

Fragen wir zuerst: was kann einen bestimmten Gehalt in die durch die Idee des Absoluten schematisirte Kategorie des Wesens geben? oder, was dasselbe sagen will, welche Gegenstände unserer Erkenntniß können wir als absolute Substanzen denken? Unsere Erkenntniß zeigt

uns nur zwei Arten von Gegenständen. Die Gegenstände der äußern Anschauung sind die Körper, der Gegenstand unserer Selbsterkenntniß ist das Ich, die menschliche Intelligenz mit ihren Thätigkeiten. Die Körper erkennen wir im Raum und in der Zeit bestehend aus Materie. Die Materie ist also im letzten Grunde für unsere wissenschaftliche Erkenntniß die Substanz, aus welcher jegliches Körpergebild besteht. Aber diese Materie ist ihrer Beschaffenheit und ihrer Existenz nach durch und durch abhängig von Raum und Zeit, von leeren wesenlosen Formen. Sie erfüllt den Raum stetig, ihre wesentlichsten Eigenschaften sind daher Ausdehnung und stetige Theilbarkeit. Aber eben wegen der Unbegrenzbarkeit, d. h. Unendlichkeit ihrer Ausdehnung und wegen der Stetigkeit ihrer Theilbarkeit haben wir Raum und Zeit als nichtig für das wahre Wesen der Dinge erkannt. Die Materie, welche durch ihre Existenz in Raum und Zeit die Eigenschaften dieser Formen annimmt, muß deshalb diese Nichtigkeit mit ihnen theilen. Die Materie kann daher als solche nicht an sich vorhanden seyn. *)

---

*) Um hier jedem Mißverständnisse vorzubeugen, bemerke ich nochmals ausdrücklich, was ich schon gesagt habe: nicht die Materie schlechthin, sondern die Materie als solche ist nichts, oder mit anderen Worten: nicht die Körper sind nichts, sondern die Masse ist nichts dem wahren Seyn der Dinge nach. Der Masse kommt nur eine empirische und keine transcendentale Realität zu. In unserer mathematisch vollständig wissenschaftlich ausgebildeten Ansicht der Körperwelt erkennen wir nämlich jedes körperliche Gebild als eine Form wechselnder Substanzen und nicht als Substanz selbst. Die Substanz dieser Welt

Wir müssen mithin alle mathematischen Eigenschaften der Materie, d. h. alle Eigenschaften derselben im Raum

---

ist die Masse, d. h. die Quantität der Materie im Raum. Das Verhältniß von Materie zu Materie ist mit völlig in sich abgeschlossener Nothwendigkeit im Raum und in der Zeit gegeben und der mathematischen Konstruktion unterworfen. Die mathematische Synthesis wird hier vollständig, weil nicht bloß das Gesetz, sondern auch der Gegenstand (nämlich die Masse) in reiner Anschauung gegeben ist. Im Verhältniß von Materie zu Materie finden wir daher alle Qualitäten aus äußerer Sinnesanschauung auflöslich. Wir erklären die Farbe durch Lichtwellen, den Ton durch Schallwellen. Aber was hat es mit dieser Auflöslichkeit für eine Bewandniß? Was wir konstruiren, sind Bewegungen von Massen nach bestimmten Gesetzen. Auf diese Bewegungen führen wir jene Qualitäten zurück. Aber wir erklären damit nicht die wirkliche Farbenerscheinung, nicht den Ton selbst, nicht das Qualitative der Empfindung, sondern nur die physikalische Ursach desselben, die Bedingungen, unter denen Farbe, Ton, Duft u. s. f. für unsere Empfindung hervortritt. Jene Qualitäten selbst haben die Körper nicht im Verhältniß zu einander, sondern im Verhältniß zu meinem Geiste. In dieser Rücksicht erkennen wir eben diese Qualitäten nicht unter jenen mathematischen Formen. Sie werden daher für meinen erkennenden Geist auch nicht mit jenen Formen verschwinden. Es giebt also, wie ich später ausführlich zeigen werde, neben jener Ansicht der Körper im Verhältniß zu einander, welches Fries die hylologische Weltansicht nennt, noch eine andere der Körper im Verhältniß zu meinem erkennenden Geiste, die von Fries sogenannte morphologische Ansicht. Ja, diese letztere ist in der Geschichte unsers Erkennens gerade die erste, von welcher wir erst auf jene hinüberkommen. Aber diese Weltansicht ist keine selbstständige und nur eine unvollständige, sie ruht ganz und gar auf der hylologischen als ihrer Basis. Sie hat kein selbstständiges Weltprinzip und keine selbstständige Substanz. Es bleibt

und in der Zeit, sowie durch Bewegung, für die absolute Realität aufgehoben denken. Wenn wir aber die materielle Beschaffenheit der Körperwelt negiren; so bleibt uns kein Gehalt mehr übrig, wir behalten bloß noch die leere Idee der absoluten Realität. Der Gegenstand der äußern Naturerkenntniß kann also keinen bestimmten Gehalt in die absolut gedachte Kategorie der Substanz liefern, er kann diese nicht gegenständlich schematisiren. Wir finden in der Körperwelt keinen bestimmten Gegenstand, den wir als absolute Substanz denken könnten; denn das, was wir als Substanz der Körperwelt erkennen (die Masse), ist das wahre *οὐκ ὄν* für das ewige Wesen der Dinge.

Ganz anders steht es mit dem Ich als Gegenstand des Selbstbewußtseyns. Dieses wird nicht angeschaut, sondern gedacht: es ist also kein Gegenstand der Anschauung, sondern der Reflexion. Der Gegenstand dieses Selbstbewußtseyns kommt also in innerer Erfahrung nicht selbst als solcher zur Erscheinung, sondern nur seine Thätigkei-

---

uns daher als Substanz der Körperwelt in der That nur di Masse stehen. Aber weil diese ein Gegenstand ist, den wir rein anschaulich erkennen, so bleibt er auch seinem innern Wesen nach ganz abhängig von den Formen der reinen Anschauung. Er ist nur in, mit und durch diese Formen und wegen der Richtigkei dieser Formen verschwindet er mit ihnen zugleich für das Seyn der Dinge an sich. Wir haben also gar keine bestimmte Vorstellung von dem, was das Ding an sich seyn mag, das un als dieser Körper erscheint. Es bleibt uns kein bestimmter Gegenstand stehen, auf den wir jene sinnesanschaulich erkannten Beschaffenheiten beziehen könnten, ja, wir wissen nicht einmal, was diese für ein Ding an sich bedeuten.

ten und Fertigkeiten. Diese Thätigkeiten, die Qualitäten aus innerer Erfahrung stehen überdieß nicht unter dem Gesetz der mathematischen Zusammensetzung. Bestimme ich daher die Selbsterkenntniß meines eignen Wesens absolut, so schwindet mir hier mit der Verneinung des Mathematischen als der Schranken nicht aller Gehalt, sondern es bleibt ein Subjekt mit einem bestimmten Gehalt der Qualitäten stehen. Die Idee der absoluten Substanz legt sich daher im Innern unserer unmittelbaren Erkenntniß an den Gegenstand des Selbstbewußtseyns an und dieser schematisirt die erstere zur Idee der Seele. In der Idee der Seele denken wir also das Subjekt unserer inneren Thätigkeiten als ein Wesen, als eine Substanz in der Welt der Dinge an sich. So wird für uns, die wir nichts Anderes als unsere eigene Intelligenz mit Bestimmtheit auf das Ewige beziehen können, Geisteswesenheit der Grundgedanke für das wahre Seyn der Dinge. Hieran muß ich noch eine Bemerkung von Wichtigkeit knüpfen. Die absolute Bestimmung nämlich oder der ideale Schematismus bestand genau genommen, wie wir gesehen haben, nicht eigentlich in der Aufhebung und gänzlichen Vernichtung der anschaulichen Grundformen an und für sich selbst, sondern nur in der Negation des Mathematischen an ihnen. Im Absoluten und Vollendeten wird demnach nicht die Vielheit der Dinge, sondern nur die Unabzählbarkeit und Unvollendbarkeit derselben aufgehoben gedacht. Es bleibt uns also für die Welt des wahrhaft vorhandenen gerade die Persönlichkeit der einzelnen Geister als das Charakteristische der Wesenheit stehen.

Wir erhalten nun weiter die Idee der Welt, wenn wir uns die anschaulich erkannten Dinge als das absolute All, als das vollendete Ganze aller Dinge denken. Da nun die Sinnenwelt selbst in ihrer Abhängigkeit von unvollendbaren wesenlosen Formen nie ein Ganzes werden kann; so müssen wir für das Seyn der Dinge selbst die Unvollendbarkeit dieser Formen uud die Abhängigkeit der Dinge von ihnen als eine Schranke unserer Erkenntniß anerkennen, welche wir für das Absolute aufheben müssen. Nur durch die Negation der Abhängigkeit der Weltwesen von den mathematischen und unvollendbaren Formen erhalten wir die Idee der Welt als die Vorstellung des absoluten Weltganzen. Damit wird aber zugleich die Idee der absoluten, d. h. der freien Ursach die ideale Bestimmung der Welt. Denn wir verwerfen die Unvollendbarkeit von Raum und Zeit und den Naturmechanismus in ihnen, d. h. die unabänderliche und nothwendige Verkettung der Begebenheiten unter Naturgesetzen, welche, da sie im Zeitverband besteht, anfangslos und endelos ist, und in welcher jeder nachfolgende Zustand durch seinen vorhergehenden bedingt ist, so daß es dabei nicht einen absoluten Anfang der Bewirkungen geben kann. Es entsteht daher nun weiter die Frage: wie wir uns nach Aufhebung des Naturmechanismus die absolute Einheit in der Welt der Dinge an sich zu denken haben?

Die Einheit und Nothwendigkeit in der Welt, die wir erkennen, d. h. in der Sinnenwelt, besteht durch die Alles umfassenden Formen von Raum und Zeit, sowie durch die Abhängigkeit aller Dinge von den Naturgesetzen.

Aber das Wesen des Raumes und der Zeit für sich, sowie die Wesenheit des Allgemeinen sind gerade die großen Räthsel der Philosophie. Raum und Zeit für sich, ohne die Dinge in ihnen, sind wesenlos und doch sind sie die Bedingungen, durch welche die nothwendige Nebenordnung der Erscheinungen erst möglich wird. Ein allgemeines Gesetz ist für sich leer, es ist nichts, und doch ist in der Natur der Dinge die nothwendige Verknüpfung der wirklichen Erscheinungen nur durch die Gesetze der wirklichen Natur möglich.

Die Auflösung dieses Räthsels liegt, wie wir gesehen haben, darin, daß unsere Vernunft durch Sinnlichkeit beschränkt ist. Die sinnliche Vernunft kann nur mit zwei getrennten Hilfsmitteln zum Bewußtseyn ihrer unmittelbaren Erkenntniß gelangen. Sie kann sich einerseits der Bedingungen der Nothwendigkeit nur in den abstrakten leeren Formen (Raum, Zeit, Begriff, Gesetz,) bewußt werden, andererseits des Gehalts der Wirklichkeit nur in den vereinzelten Sinnesanschauungen. Aber eben diese Trennung zwischen Nothwendigkeit und Wirklichkeit, zwischen Gesetz und Wesen findet nur subjektiv für uns, d. h. für die Ausbildung unseres Bewußtseyns statt: sie ist eine Schranke an unsrer Welterkenntniß. Für das wahre Wesen der Dinge müssen wir uns also diese Schranke aufgehoben denken. Denn für die nothwendige Einheit der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniß giebt es nur die nothwendige Einheit der erfüllten Form selbst. Wie sollen wir aber für die Durchbildung unsers Bewußtseyns uns diese denken? wie können wir uns die Einheit von

Gesetz und Thatsache vorstellen? Nur durch jene höchste Vorstellung unsers Geistes, welche Kant das transcendentale Ideal nannte und durch welches wir die Wesenheit der nothwendigen Gesetzlichkeit denken.

Was ist ein Ideal? und was ist das Ideal der Vernunft? Die Kategorieen selbst werden zwar nicht anschaulich erkannt, denn sie enthalten weiter nichts, als die bloße Form des Denkens; aber sie können doch in concreto dargestellt, sie können auf Anschauungen angewendet werden. Die Ideen hingegen können nicht mehr in concreto dargestellt werden, sie sind schon weiter von der Anschauung entfernt. Noch weiter als die Ideen scheint das Ideal von der Anschauung entfernt zu seyn. Ideal ist die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo gedacht, d. h. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Es ist die Vorstellung von einem Gegenstand (Einzelwesen), der uns in der Wirklichkeit, d. h. Anschauung nicht gegeben werden kann und der alle anschaulichen Dinge derselben Art an Vollkommenheit weit übertrifft. So ist das Ideal der menschlichen Gestalt ein Urbild, dem keine wirkliche Menschengestalt völlig gleich kommt, das aber die Natur in ihren Werken zu erreichen strebt. Ebenso ist das Ideal des Weisen das Urbild eines Menschen, der mit der Idee der Weisheit selbst congruent wäre, und von dem alle Weisen der Erde nur mangelhafte Abbilder und Nachbildungen sind. Der Begriff des Ideals schließt also schon die Vielheit der Dinge aus; es liegt in ihm die Vorstellung eines Einzelwesens, welches das Einzige seiner Art ist. Wenn man etwas ein Ideal

nennt, so bedeutet das für die Erkenntniß dieses Gegenstandes sehr wenig, aber für den Gegenstand selbst sehr viel, ja das Höchste, was man von ihm sagen kann.

Die genannten Beispiele sind indessen Ideale, welche sich die Einbildungskraft entwirft und welche gleichsam eine Regel für die Sinnesanschauung in einem Bilde der Einbildungskraft darstellen. Anders ist es mit dem transcendentalen Ideal, welches eine nothwendige Vorstellung der Vernunft selbst ist; keine anschauliche Regel, sondern die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher alle Anschauung übersteigt und dennoch in Bezug auf die Welt nothwendig ist. In unserer Naturerkenntniß nämlich ist die nothwendige Einheit der Welt in wesenlosen Gesetzen gegründet. Dagegen kann den Ideen des Absoluten gemäß in der Welt der Dinge an sich die absolute Einheit nur durch ein Wesen bestehen, dessen Daseyn nicht zufällig, sondern nothwendig ist. Durch das transcendentale Ideal denken wir nun die Wesenheit der nothwendigen Gesetze und insofern das nothwendige Wesen; es ist also die Vorstellung, durch welche wir die absolute Einheit der Welt der Dinge an sich denken. Nun wird aber nicht das Wesen selbst, sondern nur die Wesenheit eines Dinges d e n k e n d erkannt, d. h. ich kann wohl denkend erkennen, daß etwas ein Wesen sey, aber ich kann dieses Etwas, welches das Wesen ist, nicht auch positiv denkend bestimmen. Wir können nämlich nur Gegenstände als Wesen denken. Soll man also die Wesenheit der nothwendigen Gesetze denken, so kann das nur geschehen durch Negation der w e s e n l o s e n F o r m der Gesetzlichkeit. Wenn wir demgemäß

die wesenlose Form der Gesetzlichkeit an der Welt uns aufgehoben denken, so bildet sich uns die Vorstellung von dem Einen Gegenstande als dem Einen nothwendigen Einzelwesen, durch welches die absolute Einheit der Welt und somit die Welt selbst besteht. Aber diese Vorstellung von einem und sogar einzigen Gegenstande, wiewohl ein nothwendiger Vernunftbegriff, ist vor der Reflexion ganz aus Negation gebildet; es ist kein Gegenstand in der Anschauung mehr, sondern ein Gegenstand in der Idee. Es ist also ein Ideal und zugleich das einzige Ideal der Vernunft selbst, weil nur in diesem einzigen Falle, d. h. bei der absoluten Bestimmung oder dem idealen Schematismus der Welteinheit, eine transcendentale Idee individualisirt wird. Der Gegenstand aber, den wir uns durch das transcendentale Ideal vorstellen, ist die Gottheit.

Wir erreichen also den Ideen des Absoluten gemäß die vollendete Einheit unserer Welterkenntniß nur dadurch, daß wir über Gesetz und Zufall in derselben in dem Gedanken des transcendentalen Ideals die Gottheit erheben. Denn nur dadurch bekommen wir die Einheit von Gesetz und Thatsache, daß wir uns einen Gegenstand als ein nothwendiges Wesen denken, durch welches sowohl die Zufälligkeit des Daseyns als die Wesenlosigkeit des Gesetzes aufgehoben wird. Das transcendentale Ideal ist also allerdings der Schlußstein und die Krone der ganzen menschlichen Erkenntniß. Denn dieses giebt jenseits der Grenzen aller Wissenschaft unserer Erkenntniß die vollendete Einheit, welche die Ideen des Absoluten fordern. Es ist die Vorstellung von jenem einzigen, über

Alles erhabenen Gegenstande, der, wie das schon der Begriff eines Ideals der Vernunft ausdrückt, jenseits aller Anschauung, jenseits der Raumwelt liegt und in dieser selbst niemals zur Erscheinung kommen kann; der der unmittelbaren Beschauung entrückt nur noch wie in weiter Ferne in der Glorie der Idealität von uns erkannt wird. Es ist jener Gegenstand, von dem Platon in seiner Republik sagt, daß er zuletzt unter allen erkennbaren und wahrhaft vorhandenen und nur mit Mühe erblickt werde; wenn man ihn aber erblickt habe, er auch gleich dafür erkannt werde, daß er für Alles die Ursache alles Richtigen und Schönen sey, im Sichtbaren das Licht und dessen Herren erzeugend, im Denkbaren aber er allein als Herrscher Wahrheit und Vernunft hervorbringend; so daß diesen sehen müsse, wer vernünftig handeln wolle, es sey in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.

Gott ist also ein Einzelwesen, er ist einzig und einfach. Wir dürfen ihn also nicht als das Band aller Dinge denken. Wir dürfen ihn aber auch nicht bloß als den Ordner des Schicksals und den Gesetzgeber der Natur ansehen, sondern wir müssen ihn als den lebendigen Urheber von Allem und Jedem voraussetzen. Wir erkennen nämlich die Welt als bewirkt, wegen der Wesenlosigkeit und Leerheit der Gesetze auf der einen und der Zufälligkeit des Daseyns der Einzelwesen auf der andern Seite. Denn das zufällige Daseyn kann nicht in sich selbst, sondern es muß in etwas Anderem und zwar Nothwendigen gegründet seyn. Wir erhalten demnach die Einheit der Welt durch keinen andern

Begriff, als durch den der Ursach; denn die nothwendige Verknüpfung verschiedener Wesen können wir nur durch den Causalbegriff denken. Was ist nun die Ursach der Welt? Gesetz oder Wesen? Gesetz kann es nicht seyn. Denn durch das Gesetz wird das Daseyn der wirklichen Dinge nicht gegeben, sondern nur, wenn sie gegeben sind, ihr Verhältniß zu einander bestimmt. Das Daseyn, das Gegebenseyn der Dinge selbst bleibt also zufällig in Rücksicht des Gesetzes. Eine wesenlose Gesetzform kann nicht die absolute Ursach der Einheit im Wesen der Dinge seyn, weil das Daseyn der Dinge nicht von ihr abhängen kann und ohne diese Abhängigkeit des Daseyns es zufällig bleibt, daß die Dinge dem Gesetze gehorchen. Die absolute Ursach der Welt muß also ein Wesen seyn, und zwar ein absolut nothwendiges Wesen, da das Daseyn aller zufälligen Wesen in ihm gegründet ist. Dieses Wesen ist aber, wie wir gesehen haben, derjenige Gegenstand, den wir uns als das nothwendige Ideal der Vernunft vorstellen müssen, jene Vorstellung des nothwendigen Einzelwesens, die wir uns vermöge der Idee des Absoluten durch Negation der wesenlosen Form der nothwendigen Weltgesetze bilden, und die somit alle Anschauung übersteigt. So schematisirt sich uns die Idee der absoluten Weltursache zur Idee der Gottheit *).

*) Bei der ersten Vergleichung der Kategorieen mit den Ideen könnte es scheinen, als wenn wir nicht durch die Idee der absoluten Gemeinschaft, sondern durch die Idee der absoluten Ursach auf die Idee der Gottheit kämen. Wollte man es so versuchen, so erhielte man die Cartesische Idee von der Allwirksamkeit Gottes. Der Allwirksame wäre dann der allein

Mit all diesen Reflexionen orientiren wir uns aber nur über den Bau unserer unmittelbaren Erkenntniß, ohne dogmatisch schließen zu wollen. Wenn man einmal zugegeben hat, daß es Ein Ding gebe, das keine Ursache hat, wenn man einmal zugesteht, daß Gott ein nothwendiges Wesen sey; so dürfen wir uns nur in unserer Erkenntniß genauer umsehen, um zu finden, daß die Massen ebenso keine Ursachen haben. Denn zufällig ist dasjenige, dessen Daseyn sinnesanschaulich, d. h. a posteriori, nothwendig dagegen das, was a priori erkannt wird. Nun erkennen wir die Masse in reiner Anschauung, d. h. durch Anschauung a priori und somit wegen ihrer Beharrlichkeit als das nothwendige Wesen in der Körperwelt. Dogmatisch wären wir hier verloren. Dogmatisch kann man freilich immer weiter fragen: wenn Alles eine Ursach hat, was ist denn die Ursach der Gottheit? Aber so ist die Verbindung der Gedanken nach dem Bau unserer unmittelbaren Erkenntniß nicht. Den letztern können wir nur kritisch erkennen und da steht es so. Nicht weil alles Seyn eine Ursache hat

---

Wirksame. Außer Gott gäbe es keine freie und selbstständige Ursache. Allein dies ist falsch. Absolute Ursach ist noch nicht das Wesen aller Wesen, sondern die freie geistige Kraft. Dem wahren Wesen der Dinge nach ist jeder einzelne Geist die absolute Ursach seiner Thaten. Ich komme also mit dieser Idee nicht auf die Einheit des Weltschöpfers, sondern auf die Vielheit der selbstständigen Geister. Die Gottheit, den Weltschöpfer selbst, kann man nur als das Wesen denken, durch welches die absolute Gemeinschaft der Welt besteht, indem es die Ursach von Allem und Jedem, selbst von dem Daseyn der selbstständigen Geister ist.

(denn das ist ein dogmatischer Satz, der eben so gut wahr als falsch seyn kann), schließen wir auf einen Urheber der Welt, sondern nur dem Prinzip der Immanenz folgend finden wir, daß die Welt, die wir erkennen, eine Wirkung sey und somit erhalten wir hier die objektive Einheit unserer Erkenntniß durch keinen andern Begriff als den der höchsten Ursache. Also nur diejenige Welt, die wir erkennen, aus der wir einige Gegenstände vor unserer Anschauung haben, erkennen wir dem wahren Seyn nach als bewirkt; eine andere geht uns gar nichts an, die ist für uns ein völlig leerer Gedanke. Fast nirgends zeigt sich so prägnant, als hier, die Nothwendigkeit und Wichtigkeit der kritischen Methode. Man kann nämlich nur zeigen, wie die Idee der Gottheit in unserm Geiste gegründet ist, nicht aber die Spekulation an den Gegenstand selbst verweisen mit der Aufgabe, ihn zu ergründen. Der Gegenstand selbst ist uns nämlich unmittelbar gar nicht gegeben; wir finden die Gottheit nirgends draußen in der Welt. Wir können sie uns spekulativ nur als das Ideal der Vernunft vorstellen, sie selbst bleibt für uns unerforschlich und unergründlich, nur unserer Andacht erreichbar.

Anmerkung I.

Die Idee der Gottheit ist, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, kein gebildeter und entstandener Begriff, etwa wie Locke meint, durch Erweiterung aus einfachen Vorstellungen der Reflexion oder durch Hypostasirung des

Begriffs vom Guten; sondern sie ist eine ursprüngliche Vorstellung unsers ausgebildeten Geisteslebens. Das Grundgesetz unserer Erkenntniß nämlich ist das der Einheit und Nothwendigkeit. Diese absolut genommen ist aber nicht bloß der leere und wesenlose Gedanke der Einheit und Nothwendigkeit, sondern die absolute Erfüllung der nothwendigen Form und somit die Einheit von Gehalt und Form. Denn nicht die allmälige Erfüllung der Form, sondern die als ein Ganzes schon ursprünglich erfüllte Form thut diesem Gesetz Genüge. Die absolute Einheit und Nothwendigkeit kann deshalb nur durch die transcendentalen Ideen vorgestellt werden. Nur nach den Ideen von Seele und Freiheit und unter der Idee der Gottheit können wir die Welt als vollständiges Ganze und absolutes All uns vorstellen. Als solche Grundvorstellungen der absoluten objektiven synthetischen Einheit und Nothwendigkeit sind die transcendentalen Ideen in der für sich unfaßbaren unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft gegründet. Weil sich aber vor unserm Bewußtseyn Form und Gehalt trennen; so können sie vor diesem nur unter der Form der Negativität erscheinen. In der That aber sind sie es, durch welche das ursprünglich Ganze der erfüllten Form unserer unmittelbaren Erkenntniß gedacht wird.

Dies zeigt sich besonders hervorstechend bei der Idee der Gottheit. Selbst in der geschichtlichen Ausbildung der menschlichen Vorstellungsweisen hängt die Idee der Gottheit immer mit der Vorstellung der Einheit der Welt zusammen, anfänglich nur mythologisch nach dem politischen Bilde der Weltregierung durch einen Oberherrn,

kann aber philosophisch wie auch bei Platon und Aristoteles nach der Vorstellung der Endursachen. Nach der erstern Vorstellungsweise kann man wohl noch parsisch oder mannichäisch dem Ormuzd einen Nebenbuhler zur Seite stellen. Aber nicht nach der zweiten philosophischen Betrachtungsweise. Der religiöse Dualismus zweier Grundwesen erweist sich also ganz als mythologisch. Die Philosophie zerstört diese Mythologie und bringt das Zweite. Aber hier schiebt sich bei weiterer Ausbildung der physikalische Naturalismus mit der Selbstständigkeit seiner Naturgesetze so zwischen die Idee der Gottheit und die Vorstellung von der Welteinheit, daß Beides ganz getrennt aus einander geht. Nur durch den transcendentalen Idealismus kommen wir wieder über diese Trennung hinaus. Aber die Gottheit stellt sich dadurch für uns so hoch über die Welt, daß wir die Abhängigkeit der letztern von der erstern nur noch im religiösen Gefühl der Andacht anerkennen können.

Anmerkung II.

Für diejenigen, welche mit Fries's Deduktionenlehre im 2. Bande der Kritik vertraut sind, bemerke ich hier in Bezug auf die Deduktion der Idee der Gottheit noch Folgendes: Das transcendentale Ideal ist in eigenthümlicher Weise ein (nicht der) Gegenstand der transcendentalen Apperception — der transcendentalen und nicht bloß der formalen, obwohl es die Spitze dieser letzern ist. Die scharfe Trennung nämlich zwischen der formalen und der materialen Apperception findet eigentlich nur bei unserer Naturerkenntniß statt. Bei der Idee ist Form

und Gehalt immer schon beisammen; Beides legt sich nur in unsern Begriffen aus einander. Mit der Schrankenverneinung in der Idee des Absoluten hebe ich die Trennung der formalen und der materialen Apperception auf und komme so unmittelbar in die transcendentale Apperception hinein, oder richtiger an die Stelle derselben, wo diese Trennung nicht mehr Statt findet, wo materiale und formale Apperception nicht mehr auseinandertreten, sondern beide in der Einheit der transcendentalen Apperception unzertrennlich verbunden sind. Das transcendentale Ideal nun ist die vollständige Aufhebung der Trennung zwischen der nothwendigen Gesetzlichkeit und der zufälligen Wirklichkeit. Es ist kein wissenschaftliches Prinzip mehr, sondern gerade die Fülle aller Ueberzeugung. Wir besitzen diese Vorstellung, indem sich dem Gesetz der Immanenz gemäß die durch die Idee des Absoluten schematisirte Kategorie der Gemeinschaft an das volle Ganze unserer Welterkenntniß und nicht nur an eine einzelne Abstraktion daraus anlegt. Sie ist die spekulative Grundvorstellung in der transcendentalen Apperception von der absoluten objektiven synthetischen Einheit der Welt als des ganzen Gegenstandes der transcendentalen Apperception. Sie bildet sich aber vor dem Bewußtseyn als Ideal der Vernunft aus, indem die Wesenhaftigkeit und Gegenständlichkeit dessen, was der absolute Grund jener Welteinheit ist, nicht anschaulich gegeben, auch nicht aus der Negation anschaulicher Data erhalten wird, sondern sich bildet aus der Negation der Beschränkung an dem, was wir denkend an der Sinnenwelt als Grund jener Einheit erkennen, nämlich der Wesenlosigkeit der nothwen-

digen Gesetze an der Weltvorstellung. Durch das transcendentale Ideal haben wir also die Bestimmung der **Gegenständlichkeit** der Weltursache als eines Einzelwesens und zwar als eines solchen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann.

Wir gehen bei der Bildung dieser Vorstellung genau dem Schematismus der Kategorieen nach, sowie er sich gemäß dem Gesetz der Immanenz aller Erkenntniß ergeben muß. Die Kategorieen selbst sind nämlich immer nur Formen des Ganzen, abgestreifte, abgeblätterte Formen unserer Erkenntniß, die wir isolirt für sich nur durch eine künstliche Abstraktion vor der Reflexion fixiren können. Sollen sie Bedeutung für die Erkenntniß gewinnen, so müssen sie schematisirt seyn, d. h. es muß eine anschauliche Bedingung nothwendig mit ihnen verbunden seyn. So schematisirt sich rein anschaulich die Kategorie der Substanz zur Vorstellung der Masse. Diese so vollständig schematisirte Kategorie erfaßt und ertappt gleichsam das Wahrheitsgefühl, wenn es urtheilend in die unmittelbare Erkenntniß hineingreift. Nach dem Prinzip der Immanenz haben auch die Ideen nur Bedeutung durch eine anschauliche Bedingung, welche ihnen nothwendig anhängt. Nach Analogie des unmittelbaren mathematischen Schematismus bildet sich so ein mittelbarer idealer Schematismus. Wie dort die Zeitvorstellung die Grundlage desselben ist, so ist sie es auch hier, aber nach ihrer absoluten Bestimmung, d. h. in der Verneinung des Mathematischen an ihr. Für das transcendentale Ideal nun ist diese anschauliche Bedingung die Negation der Beschränkung an der anschaulich erkannten Form der Welteinheit.

Die anschaulich erkannte Form der Welteinheit ist aber die wesenlose Form der nothwendigen Gesetzlichkeit. Die Wesenlosigkeit der selbstständigen Naturgesetze ist also in der That der Vorhang, welcher uns die Majestät der Gottheit verbirgt. Nur indem wir uns dieselbe aufgehoben denken, gelangen wir zwar nicht zur Anschauung, aber doch zur Idee der Gottheit.

Wir bringen vor unserer Reflexion, weil wir die Welt als bewirkt erkennen, die Idee der Gottheit zur Welt hinzu; aber nicht umgekehrt. Es ist gleichsam der letzte verdeckteste Irrthum Kant's, daß er in seiner Lehre vom transcendentalen Ideal die Idee der Gottheit als einen reinen spekulativen Grundgedanken voraussetzt, da es doch ohne das Gesetz der Immanenz gar keine Erkenntniß für uns giebt. Es müßte dann einen besondern Gegenstand der formalen Apperception geben, den es doch nicht giebt und nicht geben kann. Sollte mit jenem Gedanken etwas Bedeutungsvolles gesagt seyn, so müßte es eine qualitative Bestimmung der Idee der Gottheit geben, wie es Kant in der That auch wollte, indem er sie als das All der Realitäten zu bestimmen versuchte. Allein die Idee der Gottheit kann als das Ideal der Vernunft nicht zugleich das All der Realitäten seyn, denn diese sind nur sinnesanschaulich gegeben. Es giebt für uns gar keine qualitative Bestimmung der Idee der Gottheit, sondern nur eine relative. Wir erkennen nämlich wohl, daß Gott ist; aber wir erkennen nicht, was er ist. Beim transcendentalen Ideal wird keine anschaulich gegebene Realität absolut gedacht, sondern die Gemeinschaft aller Dinge, die Form der nothwendi-

gen Welteinheit wird absolut gedacht. Diese kann absolut nur gedacht werden in der Negation der wesenlosen Form der Gesetzlichkeit als das absolut nothwendige Wesen, welches die Ursach jener Gemeinschaft ist, — die Ursach, weil die nothwendige Gemeinschaft verschiedener und selbstständiger Wesen nur durch den Causalbegriff gedacht werden kann.

Um dieser Erörterung vollständige Deutlichkeit zu geben, muß ich noch eine Bemerkung über den Begriff des nothwendigen Wesen anknüpfen —, einen Begriff, welcher durch die Geschichte der Philosophie irrend hindurchgeht. Die Vorstellung des nothwendigen Wesens erhalten wir durch die Entscheidung der modalischen Antinomie. Aber damit ist noch nicht gesagt, was das nothwendige Wesen ist, ob es die Substanz der Welt selbst, ob es ein Theil der Welt oder ein außerweltliches und überweltliches Wesen ist. Das nothwendige Wesen ist eigentlich das Seyn der Dinge an sich, während das endliche Wesen der Dinge als Erscheinung nur eine zufällige Vorstellungsweise ist, die in verschieden organisirten Geistern auch verschieden seyn kann. Es geht daraus hervor, daß das nothwendige Wesen noch nicht die Idee der Gottheit ist; wenn ich aber einmal durch das transcendentale Ideal die Gottheit als ein überweltliches Wesen habe, so ist dieses auch ein nothwendiges Wesen. Hierbei sind die Begriffe von nothwendig und zufällig aber schon objektiv genommen. Für uns gelten sie zunächst immer nur subjektiv. Für uns ist alles Daseyn zufällig. Nothwendig würde das Wesen seyn, dessen Daseyn nur denkend erkannt würde. Nun

wird aber Daseyn niemals denkend, sondern immer sinnesanschaulich erkannt. Nach Kant wäre das nothwendige Wesen eigentlich erst dasjenige, dessen Daseyn bloß analytisch erkannt würde. Er sagt nämlich: nothwendig ist dasjenige Wesen, dessen Nichtseyn unmöglich ist. Unmöglich heißt ihm aber hier: nicht gedacht werden können. Es liegt also hierin die Forderung, das Daseyn eines Wesens analytisch aus dem bloßen Satze des Widerspruchs zu erkennen. Das ist eine Chimäre, da der Satz des Widerspruchs nichts als eine analytische Formel des Denkens enthält.

Obwohl indessen alles Daseyn für uns nur zufällig ist, so bekommt doch im Ganzen der transcendentalen Apperception das Daseyn durch die nothwendige Form der formalen Apperception eine Bestimmung der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit der formalen Apperception drückt sich ebenso an der materialen ab, wie die Einheit der erstern. Das zeigt sich schon an der Vorstellung der Masse und ihrem unabänderlichen beharrlichen Daseyn. Die Masse kann ich mir indessen immer noch hinwegdenken: ich kann mir einen leeren Raum und eine leere Zeit vorstellen, aber Raum und Zeit selbst bleibt doch noch übrig, wenn ich auch Alles wegnehme, was darin ist. Die Masse ist nämlich zwar vollständig gegen die formale Apperception bestimmt, aber nicht durch dieselbe gegeben. Wollen wir also den Begriff genau bestimmen, so müssen wir sagen: nothwendig ist für uns dasjenige, was durch die formale Apperception gegeben ist; also Raum, Zeit und Naturgesetz. Dies sind aber wesenlose Formen. Wir können also die Wesenheit und

Gegenständlichkeit der Grundvorstellung der formalen Apperception in der Einheit der transcendentalen nur denken durch Negation der Wesenlosigkeit (Leerheit) der Form. Wir können uns also die Wesenheit des Nothwendigen und somit die absolute Einheit der erfüllten Form nur unter der Form des Ideals der Vernunft vorstellen. Wir kommen also auf diese Vorstellung des nothwendigen Wesens nicht, wie Kant meinte, durch einen Schluß von der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit, sondern durch die Grundverhältnisse in unserer Erkenntniß. Es ist nämlich nicht die Zufälligkeit des Daseyns allein, sondern dieses in Verbindung mit der Wesenlosigkeit der nothwendigen Gesetze, wodurch das transcendentale Ideal in uns gegründet ist. In der Erkenntniß einer absoluten Vernunft, welche die Dinge so erkennt, wie sie an sich sind, würde das Daseyn der Gottheit in analoger Weise mit Nothwendigkeit gegründet seyn, wie in der unsern die nothwendigen Gesetze.

Etwas anders, als bei der Idee der Gottheit steht es bei den andern beiden Ideen, bei welchen ein Gegenstand, der anschaulich gegeben ist, absolut gedacht wird, wo also die Idee sich bildet durch Negation der Beschränkung an dem anschaulich Gegebenen. Die Ideen von Seele und Welt haben wir nämlich durch das ursprüngliche Verhältniß der materialen Apperception zur formalen in der Einheit der transcendentalen; die Idee der Gottheit dagegen durch das Verhältniß der formalen Apperception zum Ganzen der transcendentalen Apperception überhaupt.

Aus dem Vorhergehenden erhellt der **negative Ursprung der Ideen**, wie es **Fries** so treffend genannt hat. Alle Realität ist uns nämlich nur durch die Anschauung gegeben. Dieselbe Realität, welche wir positiv unter den Schranken des Raumes und der Zeit erkennen, denken wir absolut durch Negation dieser Schranken. Einen Gegenstand absolut denken, heißt also: ihn außer Raum und Zeit und unabhängig von dem Naturmechanismus denken. Jeder Gegenstand der Anschauung ist immer nur eine beschränkte Realität, gebunden an die Schranken des Raumes und der Zeit. Durch diese Schranken liegt in jeder Anschauung schon eine Negation des Absoluten der Realität, der zufolge jede Realität den Charakter der Stetigkeit und Unvollendbarkeit an sich trägt. Wollen wir uns daher zur Idee des Absoluten erheben, so kann dies nur geschehen durch Negation dieser Negation, in einer ganz der Reflexion gehörenden Vorstellung ohne alle Anschauung. Die Negation, welche in der Idee des Absoluten liegt, besteht also nicht etwa in der bloßen Aufhebung des mathematischen Schemas, denn das würde bloß auf die reine Kategorie ohne allen Gehalt zurückführen, sondern in der Verneinung des Mathematischen, d. h. des Unvollendbaren und Stetigen an unserer Erkenntniß.

Demungeachtet, daß wir zu den Ideen nur auf eine so künstliche Weise gelangen, sind sie nicht willkürliche und aus der Luft gegriffene Vorstellungen der Reflexion. Wir haben nämlich gesehen, daß alle dem, was sich in der unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft

befindet, Objektivität und Wirklichkeit zukomme. Die Objektivität und transcendentale Wahrheit gehört aber dem Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß, nicht diesem oder jenem Stück derselben. Der ganze volle Gegenstand der unmittelbaren Erkenntniß liegt aber auch nicht auf einmal voll und klar bewußt vor uns. Wir können nur mit verschiedenen und getrennten Hilfsmitteln zum Bewußtseyn derselben gelangen. Diese Hilfsmittel sind theils die Anschauung, theils die reflektirten Formen des Denkens, die wir als schematisirte Kategorieen und transcendentale Ideen kennen gelernt haben. Mit all diesen Hilfsmitteln beobachten wir nur das, was in unserer unmittelbaren Erkenntniß liegt. Unter diesen sind aber die transcendentalen Ideen gerade dasjenige, womit wir die unmittelbare Erkenntniß als ein Ganzes beobachten, nämlich als jenes volle Ganze der erfüllten Form, dem die volle transcendentale Wahrheit gehört. Die objektive synthesische Einheit in unserer Erkenntniß liegt also nicht in einem Grundsatze, sondern in den Ideen des Absoluten. Da nun diese von negativem Ursprung sind, so liegt sie jenseits der Grenzen aller Wissenschaft.

Wenn Kant den Gegenstand in der Idee von dem Gegenstand schlechthin unterscheidet, so hat er damit ein sehr richtiges Verhältniß in unserer Erkenntniß bezeichnet. Den Gegenstand schlechthin erkenne ich unmittelbar in der Anschauung, den Gegenstand in der Idee aber nur mittelbar, nämlich vermittelst der Idee. Wenn er aber hinzusetzt, daß der Gegenstand in der Idee nur kraft des transcendentalen Scheins sich hinaus in die

Welt projicire und durch diese Täuschung den Anschein von Objektivität erhalte, so kommt das daher, daß er da, wo Fries die unmittelbare Erkenntniß hat, schon objektiv die Welt selbst zu haben meint. Ich schaue freilich das Geisteswesen nicht selbst, sondern ich denke es durch die Idee der Seele; ich erkenne die freie geistige Kraft nicht unmittelbar, sondern ich denke sie durch die Idee der Freiheit der Willenskraft; ich schaue die Gottheit nicht selbst von Angesicht zu Angesicht, sondern ich erkenne sie nur als transcendentales Ideal, ich denke sie nur durch eine Idee. Indessen ist hier das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande keineswegs anders als bei der Anschauung, sondern nur das Verhältniß des Bewußtseyns ist hier geändert. Das erstere kann sich, wie wir gesehen haben, nicht ändern, denn das Erkennen ist eine Thatsache. Allein bei der Anschauung ist das Bewußtseyn schon unmittelbar mit der Erkenntniß des Gegenstandes verbunden. Hier aber habe ich das Bewußtseyn um die Erkenntniß des Gegenstandes nur vermittelst der Idee von ihm, also nur mittelbar und nicht in ungetrennter Verbindung beider.

Fries Lehre vom „negativen Ursprung der Ideen" ist etwas ganz Anderes, als das, was Kant „Grenzbestimmung der Sinnenwelt durch die Ideen" nennt. Kants Grenzbestimmung durch die Ideen ist bloß Schranken-Anerkennung mit symbolischer Ueberschreitung. Bei Fries dagegen ist es Schranken-Verneinung, Aufhebung derselben, mit Hinüberweisung auf ein Jenseits dieser Schranken. Durch diese Lehre vom negativen Ursprung der Ideen bekommt Fries das ihm ganz Ei-

genthümliche der Spaltung der Wahrheit nach den verschiedenen Weltansichten. Diese subjektive Spaltung der Wahrheit ist es, zu deren Betrachtung ich mich jetzt wende.

4.

Das Gesetz der Spaltung der Wahrheit nach den verschiedenen Weltansichten.

Für die Friesische Lehre ist vielleicht nichts charakteristischer und eigenthümlicher als jene Lehre von dem Unterschied und der Verschiedenheit der Weltansichten, jene Lehre, welche ich mit einem allgemeinen Namen das Gesetz der Spaltung der menschlichen Wahrheit nennen will. Die Früheren haben, etwa Kant ausgenommen, fast allgemein vorausgesetzt, daß das Ganze der menschlichen Erkenntniß sich in Ein wissenschaftliches System müsse vereinigen lassen. Wir haben dagegen gesehen, wie in unserer Erkenntniß zwei völlig entgegengesetzte Ansichten auseinandertreten. Die Wahrheit der einen können wir unmittelbar schauen, an die Wahrheit der andern können wir nur glauben. Die volle Wahrheit der menschlichen Erkenntniß ist daher kein einiges Ganze, sondern sie spaltet sich in verschiedenartige Bruchstücke, von denen einzelne eine mehr oder minder vollständige systematische Entwickelung zulassen. Diese verschiedenen Systeme hängen nun nicht etwa theoretisch in Einem Prinzip zusammen, sondern sie stehen nur induktorisch neben einander; sie sind nicht Glieder eines größern Ganzen, sondern Stufen, deren jede eine theilweise und andre Ansicht der Wahrheit gewährt. Das Land der Erkenntniß bietet, um ein gewagtes Gleich-

niß zu gebrauchen, keine geschlossene Rundsicht dar, sondern es gleicht vielmehr einem Hügellande, dessen mannigfaltige Landschaften sich nur allmählig dem Wanderer enthüllen. Diese Spaltung der Wahrheit offenbart sich an einer allbekannten Thatsache, welche früher Niemand erklären konnte. Wirft man nämlich einen Blick in die Geschichte der Philosophie, so sieht man die entgegengesetztesten philosophischen Systeme mit gleich starken Gründen unterstützt und vertheidigt. So steht dem Materialismus der Spiritualismus, dem Atheimus der Theismus, dem Fatalismus der Determinismus, dem Idealismus der Realismus, dem Dogmatismus der Skeptizismus gegenüber. Jedes von diesen Systemen macht Ansprüche an die Wahrheit, jedes sucht seine Ansprüche zu begründen und die des entgegengesetzten zu widerlegen. Bei den allzu Parteilosen kann dieser Widerstreit leicht den Verdacht erregen, als ob die menschliche Vernunft, baar und ledig jeglicher Wahrheit, sich nur mit nichtigen Phantomen täusche. Indessen dieser Umstand, der dem Ansehen der Philosophie so nachtheilig scheint, erklärt sich ganz einfach und ganz natürlich aus dem Gesetz der Spaltung der Wahrheit. Es hat nämlich in der That jede von den so eben genannten Ansichten Ansprüche an die Wahrheit, der Atheismus so gut wie der Theismus, der Idealismus ebensowohl wie der Realismus — allein diese Ansprüche sind nicht unbeschränkt, sondern jede hat ihr besonderes Recht in ihrem bestimmten Kreise. Keine von diesen Ansichten hebt die andre auf, sondern alle bestehen neben einander. Der Irrthum entsteht hier nur dann,

wenn man das Gesetz der Nebenordnung dieser verschiedenen Ansichten nicht kennt und deshalb eine Einzige auf Kosten aller übrigen über die ganze menschliche Erkenntniß auszudehnen versucht.

Diese Spaltung der Wahrheit ist die unmittelbare Folge des transcendentalen Idealismus. Denn in diesem liegt der Grund des Auseinandertretens zweier entgegengesetzter Weltansichten: einer natürlichen und einer idealen. Die objektive synthetische Einheit unserer Erkenntniß liegt, wie wir schon früher sahen, nicht in einem Grundsatze, sondern in den Ideen des Absoluten. Da diese aber von negativem Ursprung sind, so liegt sie jenseits der Grenzen unserer Wissenschaft. Alles Wissen des Menschen bleibt deshalb nur Stückwerk. Wir sind nicht im Stande, durch das wissenschaftlich erklärende Urtheil unsere Behauptungen auf den einen Mittelpunkt aller unserer Ueberzeugungen zu beziehen, sondern dieser Mittelpunkt wird nur in den Ideen gedacht und die Wirklichkeit können wir ihm nur in ästhetischen Urtheilen unterordnen. Es giebt daher keine Theorie aus Ideen. Wir können aus ihnen keine positive Erkenntniß entwickeln, wir können aus ihnen Nichts erklären. Es treten dadurch ganz geschieden aus einander: theoretische Erkenntniß und Erkenntniß aus Ideen. Daraus geht hervor, daß die letztere nicht wissenschaftlicher Natur, daß sie, wenn auch von demselben Grade der Gewißheit, doch von anderer Art ist, als die Wissenschaft. Der Wissenschaft gehört die Theorie, aber die Erkenntniß aus Ideen gehört dem Glauben an. So führt uns die Kritik der Vernunft zur Erhebung des

Glaubens über das Wissen. Dieser Glaube darf aber nicht verwechselt werden mit dem logischen Glauben, bei welchem die Annahme eines Urtheils nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruht und der sich daher nur dem Grade, aber nicht der Art nach von der vollen Gewißheit des Wissens unterscheidet; auch nicht mit dem sogenannten historischen Glauben, welcher in dem gleichfalls auf Wahrscheinlichkeiten gegründeten Vertrauen auf die Erfüllung alter Weissagungen oder auf die Glaubwürdigkeit alter Sagen beruht. Der Glaube, in metaphysischer Bedeutung dieses Wortes, ist vielmehr eine eigenthümliche, dem Wissen entgegengesetzte Ueberzeugungsweise aus spekulativer Vernunft und wir wissen jetzt, daß für diese Ueberzeugungsweise die Ideen des Absoluten ebenso gesetzgebend sind, wie die schematisirten Kategorieen, d. i. die Naturgesetze für unser Wissen. Der Glaube ist die Ueberzeugung von dem Vollendeten, das wir nicht sehen und dessen wir dennoch gewiß sind, die Sache der Wissenschaft ist die Erkenntniß des Unvollendeten und Unvollendbaren, in dessen Beschauung wir unmittelbar leben. Das Wissen bewegt sich in der Erscheinungswelt, aber der Glaube bezieht sich auf das Wesen der Dinge an sich. Das erstere enthält daher nur eine für den Menschen giltige, d. i. endliche Wahrheit, der letztere dagegen die Wahrheit des Ansich der Dinge selbst, d. i. ewige Wahrheit. Diese ewige Wahrheit können wir nun aber nicht, wie es der spekulative Rationalismus will, independent von dem Wissen selbstständig für sich erkennen, sondern nur an den positiven Formen unserer Naturerkenntniß können wir die negati-

den Ideen des Glaubens entwickeln. Sobald man aber unabhängig davon einen unmittelbaren Ausspruch der Glaubenswahrheiten sucht, überhebt man sich der Schranken seines eigenen Wesens und verstrickt sich in die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Wir können die Wahrheit des Ewigen weder schauen, noch wissenschaftlich erkennen, sondern wir können sie nur glauben. Dieser Glaube ist also die wahre, in dem Wesen unserer Vernunft selbst gegründete religiöse Ueberzeugung. Wir erheben im Glauben das vollendete, übersinnliche Wesen der Dinge über das unvollendbare Sinnliche und wir beurtheilen in der Ahndung das Sinnliche als Erscheinung der Dinge an sich. Wir wissen also um das Endliche, wir glauben an das Ewige und wir ahnden das Ewige im Endlichen.

Der höchste Gegensatz in der menschlichen Erkenntniß ist also der einer wissenschaftlichen und einer gläubigen Weltansicht. Aber auch die wissenschaftliche Weltansicht rundet sich nicht in ein einziges System zusammen, sondern spaltet sich wiederum in verschiedenartige Zweige. Der Grund dieser Spaltung liegt eines Theils in der Natur des gegebenen Gehalts, andern Theils in dem Verhältniß des Gehalts zur Form.

In unserer wissenschaftlichen Naturerkenntniß hängt zuletzt Alles von einigen wenigen höchsten Gesetzen ab. Diese sind die Gesetze der Beharrlichkeit der Wesen, der Causalität und der Wechselwirkung. Aber eben diese Gesetze können nicht aus der Beobachtung der Dinge abgeleitet seyn. Es kann Etwas als Wesen, als Ursach, als Ganzes der Wechselwirkung nur vorgestellt werden

durch Voraussetzung eines Grundsatzes und nie durch Schlüsse oder Beweise. Diese Grundsätze, die allen unseren Naturbeurtheilungen als Voraussetzungen zu Grunde liegen, sind nun in drr That nichts Anderes, als die schematisirten Kategorieen oder die metaphysischen Naturgesetze. Aber eben diese Naturgesetze sind keine Axiome, sondern nur Kriterien. Man kann daher aus ihnen selbst auch keinen Gehalt entwickeln, sondern nur einen anderweit gegebenen Gehalt nach ihneu beurtheilen. Der Gehalt ist also nicht unmittelbar in jenen Prinzipien enthalten, sondern kann nur mittelbar mit ihnen verbunden werden. Das Mittel der Verbindung ist dabei die Induktion. Die Induktion ist der disjunktive Schluß. Sie ist unter allen Schlußarten die einzige, die uns allgemein bejahend vom Besondern auf's Allgemeine zu schließen verstattet, sie läßt aus der Zusammenstellung der Fälle die Regel, das Gesetz erkennen, unter dem die Fälle stehen. Wenn nun hier die Fälle nicht mathematisch durch die reine Anschauung, sondern empirisch durch die Beobachtung gegeben sind, so wird man fast nie eine vollständige Zusammenstellung aller Fälle erhalten: die Induktion bleibt alsdann unvollständig. Nichts desto weniger schließt man aber auch in solchen unvollständigen Induktionen mit der größten Sicherheit aus der Zusammenstellung der Beobachtungen auf das Gesetz. Die Schlußkraft dieser unvollständigen Induktionen, welche gerade in den Naturwissenschaften heimisch sind, kann daher auch nicht in der bloßen Form des Schließens allein liegen, sondern es muß dazu noch ein Prinzip kommen, welches den Berechtigungsgrund enthält, die Be-

hauptung von den einzelnen Fällen, die man übersieht, auf die ganze Sphäre aller Fälle, die man nicht übersieht, auszudehnen. Wo kommt nun dieses Prinzip her? In unserm Bewußtseyn ist der Fall nicht schon bei der Regel, sondern beide müssen erst zusammengebracht werden. Soll nun hier der Fall sofort durch die Regel bestimmt werden, d. h. soll der erstere der letztern subsumirt werden, so müssen Fall und Regel so gegeben seyn, wie sie zusammengehören. Das wird aber nicht immer so treffen. Es wird meist vorkommen, daß wir auf der einen Seite wohl Regeln haben, deren Giltigkeit wir im Allgemeinen kennen, auf der andern Seite Fälle, deren Abhängigkeit von Regeln gewiß ist, aber die Form oder das Gesetz dieser Abhängigkeit ist noch unbekannt und wird erst gesucht. Hier kann man nun jene Regeln nicht als ein konstitutives Prinzip, d. h. nicht als einen Erklärungsgrund brauchen, sondern nur als ein Regulativ, nur als eine Maxime im Suchen. Als Keppler die Bahn des Mars zu erforschen suchte, wußte er, daß eine mathematische Gesetzmäßigkeit in den Naturerscheinungen herrsche und daß sich auch der Sternenlauf derselben fügen müsse; aber die Gesetze selbst, welche diesen letztern beherrschen, suchte er erst. Er wußte nur im Allgemeinen, daß die Curve, welche der Planet um die Sonne beschreibt, geometrisch konstruirt werden könne, aber die Gestalt dieser Curve, d. i. das Gesetz ihrer Konstruktion war ihm noch unbekannt. Durch dieses Gesetz wird offenbar erst das nähere Verhältniß des Sternenlaufs zur allgemeinen mathematischen Naturgesetzmäßigkeit bestimmt. Aus dieser Naturgesetzmäßigkeit

konnte er aber das Gesetz selbst nicht ableiten, sondern es konnte ihm diese nur als Maxime im Suchen dienen, um es aus der Zusammenstellung der Beobachtungen zu entdecken. Und wie verfuhr er hierbei? Er bestimmte zuerst eine Parthie einzelner Oerter des Mars aus den tychonischen Beobachtungen und als er dann diese zusammenstellte, fand er das Gesetz für die stetige Reihenfolge aller Oerter, d. i. die Bahn. So liegen allen unsern naturwissenschaftlichen Induktionen mehr oder minder bestimmte leitende Maximen zu Grunde und die höchsten leitenden Maximen haben wir in den metaphysischen Grundsätzen zu suchen. Durch diese Grundsätze wissen wir, daß allem Wechsel der Zustände Wesen, allen Veränderungen Ursachen und allen Wechselverhältnissen nothwendige Gesetze zum Grunde liegen. Aber diese Wesen, diese Ursachen, diese Gesetze selbst müssen wir immer erst induktorisch errathen. Das gelingt nun nicht jederzeit vollständig. In wie weit es aber gelingt, das hängt von der Natur des Gehalts ab.

Der Gehalt unserer Erkenntniß entspringt aus zwei von einander ganz verschiedenen und getrennten Quellen, dem äußern und dem innern Sinn. Der äußre Sinn bedient sich stets eines körperlichen Werkzeuges, welches die Empfindung einleitet und vermittelt. Für den innern Sinn dagegen können wir kein solches dienendes Organ angeben. Der erstere zeigt uns materielle Beschaffenheiten der Körper, der andere Thätigkeiten unsers Geistes. Durch diese Trennung des äußern und innern Sinnes werden wir gleich mit dem Anfang unserer Erkenntniß in zwei verschiedene Welten eingeführt. In uns finden

wir Geistesleben und außer uns körperliches Daseyn. Alles Geistesleben lernen wir unmittelbar nur in uns selbst und durch uns selbst kennen, die Kenntniß der Körperwesen dagegen schöpfen wir aus der Betrachtung der Außenwelt.

Diese Trennung des äußern und innern Sinnes und die dadurch bedingte Ungleichartigkeit materialistischer und spiritualistischer Erkenntnisse ist in der Geschichte der Philosophie erst sehr spät bemerkt worden. Im Zeitalter der griechischen und der scholastischen Philosophie hoffte man noch die Natur spekulativ, d. i. aus bloßen Begriffen erkennen zu können. Man betrachtete das ganze System des menschlichen Wissens als Philosophie und sah daher auch die wissenschaftliche Naturerkenntniß als eine Art philosophischer Erkenntniß an. Die verschiedenartigsten Elemente unserer Erkenntniß wurden hierbei für gleichartig genommen. Man war noch unbekannt mit den Gegensätzen von Gesetz und Thatsache, Geist und Körper, Natur und Idee. Man suchte die Erklärungsgründe für die Erscheinungen nicht in allgemeinen Gesetzen, sondern in einzelnen Thatsachen. Bald sollte wie bei Thales das Wasser, bald wie bei Heraklit das Feuer, bald wie bei den Pythagoräern die Zahl oder wie bei den Eleaten das Eine das Erzeugende und Gestaltende im Weltall seyn. Diese Auffassungsweise erhielt ihre höchste wissenschaftliche Ausbildung durch die Entelechienlehre des Aristoteles, welche die Wesenheit der Gestalt, die Substantialität der Form behauptet, die Masse dagegen nur als Prinzip der Möglichkeit ansieht. Die Gestaltung wird hier nur hingenommen wie

eine Thatsache und nicht als von einem Gesetz abhängig angesehen. Entelechien, substantielle Formen, werden thatsächlich als gestaltengebende Wesen vorausgesetzt und da diese substantiellen Formen nichts Faßbares und Palpables an sich haben, so treten unsichtbare und unkörperliche Wesen als die Regenten der sichtbaren Körperwelt auf: Geistiges und Körperliches verschwimmt in einander.

Durch die Ausbildung der induktiven Wissenschaften reißt sich die Naturforschung von der Philosophie los, der Mechanismus der Physik zieht die Scheidewand zwischen Geist und Körper und scheidet eine materialistische Ansicht der Körperwelt aus dem Ganzen unsers Wissens selbstständig aus. Descartes, der diese neuere Ausbildung der Naturwissenschaften zuerst mit den philosophischen Abstraktionen vergleicht, wird dadurch auf seinen scharfen Unterschied von Ausdehnung und Denken geführt. Dies leitet ihn weiter zu seiner Lehre von den zwei Arten von Wesen. Denkende Wesen sind Geister, ausgedehnte Wesen sind Körper. Die letztern sind von ganz anderer Art als die erstern. Der Dualismus, der noch jetzt als die Metaphysik des gemeinen Menschenverstandes gilt, erscheint zum ersten Male in der Philosophie und seine Einführung durch Cartesius bezeichnet eine der denkwürdigsten Epochen dieser Wissenschaft.

Wenn man die Geschichte der Philosophie durchgeht, so kann man die überraschende Bemerkung machen, daß Pythagoras und Leibnitz von ein und demselben Grundgedanken ausgehen und doch zu verschiedenen Resultaten gelangen. Beide gehen von dem Gedanken aus,

daß das Zusammengesetzte aus dem Einfachen bestehe. Der alte Dorier sucht das Einfache in den Zahlen und wird dadurch auf seine Harmonik geführt. Der deutsche Philosoph dagegen sagt: es giebt nichts Einfaches als den Geist und kömmt so auf seine Monadenlehre. Diese Verschiedenheit der Wendung des Gedankens erklärt sich sehr leicht aus der Stellung, welche die beiden Männer in der Geschichte der Philosophie einnehmen. Leibnitz war ein Schüler des Descartes, ihm war die Abstraktion, welche Geist und Körper trennt, schon geläufig geworden. Pythagoras war noch unbekannt mit diesem Unterschied, er ahndete ihn noch nicht.

Aber nicht bloß auf die Veränderung der Denkart unter den Philosophirenden, sondern auch auf die Umstimmung des ganzen Volksgeistes hat die Philosophie des Descartes und seiner Schüler mächtig gewirkt. Wenn man die Philosopheme der Alten mit denen der Neuern vergleicht, so drängt sich bald die Bemerkung auf, daß die Philosopheme der Alten im Allgemeinen mehr den Aberglauben, die der Neuern dagegen mehr den Unglauben begünstigen. Platon lehrte noch, daß man in Bezug auf Geister und Dämonen den Sagen der Väter trauen solle. Des Aristoteles Entelechienlehre ist die wahre Metaphysik des Gespensterglaubens und der Aberglaube der Stoiker ist hinlänglich bekannt. In dem Maaße, als der Materialismus Fortschritte machte, nahm der Aberglaube ab und der Unglaube zu. In der Schule des Descartes wurde gegen den erstern zum ersten Male systematisch Opposition ergriffen. Durch die Spekulation dieser Schule war die Welt dualistisch auseinandergefal-

len, Geister- und Körperwelt durch eine unübersteigliche Kluft geschieden, keine konnte mehr auf die andre einwirken. Mit diesen Grundsätzen kündigt Balthasar Becker in seiner „bezauberten Welt" (1691) dem Gespenster- und Hexenglauben einen nachdrücklichen Krieg an. Philosophie und Naturwissenschaften bieten sich gegenseitig die Hand, um die Nebel des astrologischen, magischen, alchemistischen kabbalistischen und theosophischen Aberglaubens zu zerstreuen und den Wahnsinn der Hexenprozesse aus dem Leben zu verdrängen.

Wenn also die induktorischen Methoden die Naturwissenschaften gewaltsam von der Philosophie gerissen hatten, so suchte der Dualismus das Bündniß zwischen beiden Wissenschaften wiederherzustellen. Die Philosophie ließ von ihren früheren Ansprüchen nach und theilte sich friedlich mit ihrer Nebenbuhlerin, die sie nicht mehr verdrängen konnte, in den Besitz des menschlichen Wissens. Der Physik wurde die Körperwelt zugewiesen und der Philosophie verblieb die Geisteswelt. Dabei war dann aber die große Schwierigkeit die, wie man bei dieser Zerspaltung die Einheit der Welt retten, wie man die Verbindung der Körper- und Geisterwelt erklären solle. Geist und Körper bilden ein verbundenes Ganze im Menschen. Daher wurde hier das größte Räthsel des Dualismus diese Vereinigung von Leib und Seele zu erklären.

Wir finden Geist und Körper im Menschen thatsächlich im Wechselverkehr mit einander. Daher bildet sich zuerst ganz naturgemäß die Ansicht des natürlichen Einflusses aus, influxus physici, wie man sie ge-

wöhnlich genannt hat. Aber diese Ansicht des gesunden Menschenverstandes und der pragmatischen Wissenschaften spricht nur eine Thatsache aus und läßt sich für sich nicht auf wissenschaftliche Erklärungsgründe zurückführen. Um das Letztere zu thun, hat man sie durch Hypothesen, durch ersonnene Erklärungsgründe ergänzen zu müssen geglaubt. Da man in der Schule des Descartes den physischen Causalbegriff nicht kannte, da man dunkel voraussetzte, kein Ding könne auf ein anderes unmittelbar einwirken, so war man genöthigt, alle Wirksamkeit auf Gottes Allmacht zurückzustellen. Die Schüler des Descartes konnten daher auch keinen physischen Einfluß der Seele auf den Körper oder umgekehrt gestatten. So blieb ihnen im Grunde nur die Wahl zwischen dem Occasionalismus des Geulinx oder der vorherbestimmten Harmonie des Leibnitz. Nach dem erstern sollte Gott bei Gelegenheit unserer Vorstellungen und unsers Wollens die diesen entsprechenden Veränderungen der Organe ordnen, sowie bei der Annäherung von Körpern in der Seele die diesen entsprechenden Vorstellungen und Empfindungen erwecken. Nach dem System des Leibnitz sollte durch den Gedanken Gottes eine ursprüngliche Harmonie zwischen den körperlichen Bewegungen und den geistigen Thätigkeiten bestehen. Beides sind indessen keine natürlichen Erklärungsgründe. Das, was zur Natur gehört, darf aber nicht aus Ideen, sondern es muß aus Naturgesetzen erklärt werden. Nach der Entdeckung der Naturgesetze lernte man auch allmählich einsehen, warum hier alle Erklärungsversuche scheitern mußten. Erklären kann man nämlich nur da, wo man Gleichartiges aus

Gleichartigem ableiten kann. Nun sind aber Geisteswesen und Körperwesen durchaus ungleichartig. Die Philosophie mußte daher, wenn sie die Einheit von Geister- und Körperwelt erklären wollte, in irgend einer Weise wieder auf ein Identitätssystem zurückkommen. Spinoza versuchte dies pantheistisch, indem er Ausdehnung und Denken als zwei verschiedene Eigenschaften in Einem Wesen vereinigte. Allein diese philosophische Fiktion der Einheit der Substanz ist nicht nur gegen die Gesetze der Logik, sondern auch gegen die Gesetze der mathematischen Physik.

Die einfachsten Vorschläge wären daher die, das ganze Philosophem entweder materialistisch oder spiritualistisch durchzuführen. Der erstere Gedanke liegt den Bestrebungen des de la Mettrie sowie dem berüchtigten Systeme de la Nature zu Grunde, das andre haben Leibnitz und Berkeley, jeder auf andere Weise, versucht.

Da uns alles Geistesleben nur an Körperformen gebunden erscheint und da alle selbstständige Wissenschaft des Menschen von dem Wesen der Dinge Erkenntniß der Körperwelt ist, oder sich auf diese basirt, so war es natürlich, zu versuchen, ob sich nicht aus dem Daseyn der Körperwelt das Bestehen aller Dinge erklären lasse. Geistesthätigkeit wäre dann nur wie der Blumenduft an der Pflanzengestalt. Allein der vollständige Materialismus kann wohl Bewegung und Veränderung der Bewegung aus den bewegenden Kräften der Materie erklären, aber er kann den Ursprung keiner Farbe, keines Tones, keiner Sinnesqualität aus den Bewegungen ab-

leiten. Aber noch weit weniger als die Qualitäten aus äußerer Erfahrung lassen sich die Qualitäten des innern Sinnes, die geistigen Thätigkeiten, auf Bewegung und Bewegliches zurückführen. Der Kreis der Erklärbarkeit ist also für den Materialismus auf das Quantitative der Zusammensetzung beschränkt und langt nicht an das Qualitative heran. Sollte der Materialismus sich selbst genügen, so müßte offenbar das Wesen der Körperwelt, d. i. die Masse ein selbstständiges für sich bestehendes Daseyn haben und allem Andern würde nur ein an der Masse adhärentes Daseyn zukommen. Die Masse müßte demnach aus letzten, einfachen Theilen, aus Atomen, bestehen. Nun besteht aber die Masse durch die räumliche Zusammensetzung ihrer Theile und bleibt somit nach dem Gesetz der Stetigkeit der unendlichen Theilbarkeit unterworfen. Die Masse hat also nur kraft der Natur der mathematischen Anschauung, nicht an und für sich selbst ein selbstständiges Daseyn.

Denjenigen, die diesen Umstand beachteten, mußte sich die Bemerkung aufdringen, daß unter Allem, was der Mensch sich vorstellen könne, der Geist der einzige Gegenstand sey, welcher als einfach gedacht werden und also an sich da seyn könne. So stellte sich dem Materialismus der Spiritualismus gegenüber, welcher alle Dinge nur in geistigen Wesen bestehen läßt. Dabei wird dann die Körperwelt entweder wie in Leibnitz's Monadenlehre nur für eine verworrene Vorstellung der Sinne oder wie in Berkeley's Idealismus für bloßen Schein erklärt. Macht der Spiritualismus Anspruch darauf, ein vollständiges, Alles umfassendes System zu seyn, so muß

er voraussetzen, daß wir das **Wesen des Geistes** erkennen. Dies könnte offenbar nur denkend geschehen. So wird er auf die falsche Hypothese der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntniß geführt und verwickelt sich damit in die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, von welcher, wie wir bereits gesehen haben, die ganze Monadenlehre des Leibnitz getragen wird. Der von Berkeley höchst unvollständig entwickelte empirische Idealismus dagegen hat die Abhängigkeit der innern Erfahrung von der äußern ganz übersehen. Wir würden zu gar keiner zeitlichen Erkenntniß unsers Geisteslebens gelangen, ohne das unabhängige Daseyn der Körperwelt vorauszusetzen. Denn die Sterne messen uns die Zeiten, die Körper bestimmen uns die Stellen im Raum. Die innere Erfahrung würde keinen festen Widerhalt haben, wenn sie nicht zwischen der äußern Erfahrung aufwachsen und an diese sich anlehnen könnte.

Die Unmöglichkeit eines vollständig durchgeführten wissenschaftlichen Materialismus oder Spiritualismus einerseits und die Unzulänglichkeit des Dualismus andererseits zeigt uns, daß keine dieser Weltansichten Anspruch auf die volle Wahrheit machen könne. Und doch scheinen alle möglichen Vorstellungsweisen durch diese drei Ansichten erschöpft. Auf diesem Standpunkt standen die philosophischen Angelegenheiten ohne Ausweg fest, in Hume, dessen scharfsinniger Geist sorgfältig und unparteiisch das Gewicht der Gründe und Gegengründe gegen einander abwog, gleichsam an sich selbst verzweifelnd, als **Fries** durch die kantische Entdeckung des transcendentalen Idealismus unerwartet die wahre Auflösung des Räthsels gab.

Die Kritik, welche nicht dogmatisch über die Dinge philosophirte, sondern sich an die Erforschung unsers Erkenntnißvermögens wandte, zeigte, daß jene Trennung zwischen der Körper- und Geisterwelt nicht in der Natur des Objektes gegründet ist, sondern aus der Beschaffenheit unserer Erkenntniß entspringt. Der Unterschied des körperlichen und geistigen Daseyns der Dinge ist dem Menschen nämlich nur durch zwei verschiedene, ihm unvermeidliche sinnliche Vorstellungsweisen vom Daseyn der Dinge bestimmt. Ein und dasselbe Wesen der Dinge redet gleichsam in zwei verschiedenen Sprachen zu uns. So wie uns die äußern Sinne die Dinge zeigen, stehen sie nach den körperlichen Gesetzen unter einem todten Mechanismus willenloser Einwirkungen und Gegenwirkungen. Leblosigkeit, d. i. Trägheit wird deshalb der Grundcharakter der Materie. Der geistigen Weltansicht nach beurtheilen wir jedes Wesen der Dinge als ein lebendiges. Dabei behaupten wir aber nicht, daß jenes körperliche Gesetz des todten Mechanismus dem Wesen der Dinge an sich selbst gehöre, sondern wir betrachten es bloß als ein Hilfsmittel der Zusammenfassung unserer beschränkten sinnlichen Vorstellungen von den Dingen. Jedes dogmatische System geht aus von der Voraussetzung der nur Einen objektiven Erkenntnißweise. Die Kritik dagegen zeigt uns die subjektive Nebeneinanderordnung mehrerer Erkenntnißweisen, von denen eine jede Ansprüche an objektive Giltigkeit hat. Sie tritt als Richterin zwischen jene dogmatischen Systeme. Sie sieht sich genöthigt, dem Spiritualismus, dem Dualismus und selbst dem Materialismus Wahrheit zu-

zugestehen, während sie den Pantheismus als eine bloße Verirrung des menschlichen Verstandes bezeichnen muß. Aber sie beschränkt zugleich die Ansprüche, welche jedes von jenen drei Systemen auf alleinige Giltigkeit macht und vertheilt das Gebiet des menschlichen Wissens unter sie. Dem Materialismus weist sie die Physik, dem Spiritualismus die Psychologie (psychische Anthropologie) und dem Dualismus die pragmatischen und politischen Wissenschaften an.

Es treten also die wissenschaftliche Erkenntniß des Geisteslebens und die wissenschaftliche Erkenntniß der Körperwelt geschieden aus einander, allein die wissenschaftliche Ansicht von der Körperwelt spaltet sich wiederum und diese Spaltung gründet sich auf die Verschiedenheit der Sinnesanschauung von der mathematischen Anschauung.

In Folge dieser Verschiedenheit der Sinnesanschauung von der mathematischen Anschauung erhalten wir eine doppelte Ansicht von der Körperwelt:

1) eine subjektive Ansicht dessen, wie die Dinge im Verhältniß zu meinem Geist beschaffen sind; diese leiten die Sinne ein;

2) eine objektive Ansicht von ihrem Wesen in ihrem Verhältniß gegen einander. Diese gründet sich auf die reine Anschauung.

Nach der erstern Ansicht sind Bäume, Thiere, Berg, Wald und Flur, also bestimmt gestaltete Dinge die Wesen, denen Farbe, Ton, Duft und alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten als Eigenschaften zukommen.

Diese Ansicht der Körperwelt im Verhältniß zum

Geist ist die erste und anfängliche, zu der der Geist erwacht; sie ist diejenige, in welcher wir beständig leben und der gemäß wir den Zusammenhang der Körperwelt mit der Geisteswelt auffassen. Sie bestimmt endlich das Gesetz der Sprachbildung. Allein die Wesen dieser Weltansicht haben keine Selbstständigkeit. Denn ein gestaltetes Ding ist kein für sich bestehendes, beharrliches Wesen, sondern nur eine Form wechselnder Substanzen. Die Substanz der Körperwelt aber ist die Masse und alle Gestaltung besteht nur durch diese und durch die Wechselwirkung ihrer Grundkräfte. Es steht also hinter jener ersten noch eine andre Weltansicht vom körperlichen Wesen der Dinge aus dem Verhältniß der Körper gegen einander, durch die jene erste allein wissenschaftliche Selbstständigkeit und Festigkeit erhält. Diese zweite gestaltet sich zum vollständigsten wissenschaftlichen Ganzen, welches der menschliche Geist besitzt, in der Gesetzgebung der Welt der Bewegungen. Aber wir gelangen zu ihr erst durch physikalische Studien. Wir können z. B. die Farbenlehre physikalisch nicht ausführen, ohne vom Licht zu sprechen. Aber was ist Licht? Wellenbewegung im Aether. Wir können die Tonlehre nur durch die Lehre von den Schallwellen der Luft physikalisch begründen. So kommen wir also physikalisch von dem Glanz der Farbe und von dem Wohllaut des Tons auf Wellenschlag, d. i. auf lauter Verhältnisse der Bewegung hinüber.

Nach der erstern Weltansicht ist die Gestalt, nach der andern die Masse das Wesen der Körperwelt. Darum nannte Fries die erstere die morphologische,

die andere die hylologische Weltansicht. Die morphologische gründet sich auf den Begriff der Gestaltung, die hylologische auf den Begriff des Mechanismus.

Wenn wir die morphologische Weltansicht in ihre Bestandtheile auseinanderlegen, so finden wir, daß drei verschiedenartige Elemente der Erkenntniß darin verbunden sind: die sinnliche Beschaffenheit, die Gestalt und die Vorstellung von der Wesenheit des Dinges. Das erste gehört der Sinnesanschauung, das zweite der mathematischen Anschauung und das dritte den Kategorieen an. Die Gestalt bezeichnet eine Beziehung auf den Raum, etwas Geometrisches. Die Vorstellung der Gestalt wird uns nicht gegeben durch äußre sinnliche Anregung, vermittelst einer Reizung des Auges oder des Ohrs, wie Farbe oder Ton, sondern wir haben sie durch Konstruktion, d. h. durch Zeichnung in den Raum. Die Sinnesanschauung tritt nie allein für sich als selbstständige Anschauung auf, sondern überall, wo wir sie haben, kommt sie schon mit der mathematischen Anschauung verbunden vor und zwar so, daß diese letztere ihr jederzeit zu Grunde liegt. Die mathematische Anschauung bildet immer das Fundament, auf welchem der Sinn seine Beobachtung anstellt, seine Wahrnehmung macht. Die Sinnesanschauung entspringt aus der sinnlichen Anregung unsers Anschauungsvermögens, die mathematische aus der reinen Selbstthätigkeit desselben. Daher giebt es gleichsam zwei Eingänge in das Gebiet der mathematischen Anschauung: einen a posteriori von Seiten des Sinnes und einen a priori von Seiten der Axiome.

Durch diese Selbstständigkeit der mathematischen Anschauung auf der einen und ihre Gebundenheit an den Sinn auf der andern Seite kommt es, daß die Anschauung überhaupt und demzufolge auch der Gehalt unserer Erkenntniß ein doppeltes Verhältniß zu der Gesetzgebung aus den Kategorieen hat. Denn das eine Mal verbindet sich die mathematische Anschauung so mit den Kategorieen, wie sie vom Sinn geweckt und geführt wird; das andere Mal so, wie sie sich selbstständig aus ihren Prinzipien entwickelt. Dort hängt die Bestimmung derjenigen Gegenstände, denen wir die Wesenheit beilegen, auch mit vom Sinn, hier ganz allein von der mathematischen Anschauung ab. Daher erhalten wir im erstern Falle eine bloß zufällige, subjektive, im andern eine nothwendige, objektive Weltansicht.

In der morphologischen Weltansicht erkennen wir Das als Thatsache und als fertiges Resultat, was nach der Natur der reinen Anschauung von mathematischen Naturgesetzen abhängen muß. Wir müssen eben deshalb auch im Context unserer Erkenntniß Das als ein Problem ansehen, was uns die Anschauung hier unmittelbar als Thatsache entgegenbringt. Wir müssen für die Gestalt erst ein Gesetz der Gestaltung suchen, wenn wir auch objektiv die Möglichkeit derselben uns begreiflich machen wollen. Dadurch kommen wir von der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit, von einer sinnlichen auf eine mathematische Ansicht hinüber.

Wegen der Abhängigkeit des mathematischen Elements vom Sinn in der morphologischen Weltansicht tragen alle Vorstellungen von der Wesenheit, die wir

nach dieser Ansicht erlangen, eine gewisse Zufälligkeit an sich. Wir kommen darin auf keine nothwendigen, d. i. schlechthin beharrlichen Wesen. Die Sinne können uns ein solches nicht zeigen, sie geben nur steten Wechsel zu erkennen. Das einzig Stehenbleibende in dieser Weltansicht ist die Gestalt und diese eben darum, weil sie das einzige Mathematische in ihr ist. Die Materie zeigen uns die Sinne in steter Umwandelung begriffen. Zufolge des Stoffwechsels tritt ununterbrochen Materie aus der Form aus und andre wieder ein. Bei diesem beständigen Wechsel der Stoffe kann man die Individualität eines körperlichen Gebildes nur an der Identität der Gestalt erkennen. Aber selbst die Gestalt ist nicht unvergänglich, sie wird gebildet, sie entwickelt sich und zerfällt allmälig wieder. Wäre unsre Erkenntniß der Außenwelt mit dieser Weltansicht abgeschlossen, so würde die Körperwelt gar keinen festen und selbstständigen Widerhalt in sich haben. Alles Entstehen und Vergehen in ihr wäre Schöpfung aus dem Nichts und die Rückkehr der Dinge in's Nichts. Es wäre dann des Heraklit ewiger Fluß aller Dinge verwirklicht oder jener Traum der Buddhalehre, nach welchem die Zauberin Maja aus Nirwana, dem Nichts der ewig seeligen Ruhe, die sichtbaren Gestalten in's irdische Leben wirft. Allein so ist es nicht. Alles Entstehen und Vergehen in der Körperwelt ist kein Kommen und Schwinden in's Nichts, sondern nur Umwandelung der Stoffe in immer andre und andre Formen. Dabei hat dann der Grundgedanke der aristotelischen Metaphysik doch noch eine gewisse Richtigkeit. Alle Erscheinung des geistigen Lebens zeigt sich

uns nämlich nicht an die Materie, sondern an die Gestalt gebunden. Geistesleben erscheint uns nur unter ganz bestimmten Körperformen. Diese sind die organischen Gebilde. Aber wir dürfen diese Körperformen nicht mit Aristoteles substantialisiren, wir dürfen sie nicht für die Seele selbst halten. Sie sind gleichsam nur das Gewand, in das sich der Geist hüllt; des Geistes eigenes Wesen besteht aber jenseits aller Körperformen und deren Umwandelungen. Daher gewinnt denn die Gestalt eine geistige Bedeutung. Die morphotische Weltansicht schließt sich an die geistigen Weltansichten an und verbindet sich dadurch mit den Ideen, während die hylologische von den Ideen ganz ausgeschlossen liegen bleibt.

Die Wesen der morphotischen Ansicht sind Individuen. Die Individualisirung beruht aber nicht bloß auf dem Gesetz der Gestaltung, sondern noch auf jenem andern, der Sinnesanschauung eigenthümlichen Gesetze, welches wir als das Gesetz der Spezifikation bereits kennen gelernt haben und das eigentlich die Zufälligkeit in die Welt der Gestalten bringt. Alles, was uns die Sinne zeigen, tritt in qualitativen Artunterschieden aus einander, die aus keinem Gesetz erklärt werden können, während alle mathematischen Unterschiede stetig in einander übergehen. Es stellen sich im Farbenkreise Roth, Gelb und Blau discret neben einander, obschon die Längen der Lichtwellen sich nach dem Gesetz der Stetigkeit abmessen. Es scheiden sich aus der stetigen Reihe der Schallwellen nur sprungweis die bestimmten musikalischen Töne aus. Zufolge dieses Gesetzes ist nicht bloß die Form der Naturkörper, sondern auch die Materie der-

derselben nach *Arten* verschieden. So bringt das Gesetz der Spezifikation einen gewissen empirischen Schematismus an die Kategorieen, demzufolge die Masse als *Stoff* und die Form der Wechselwirkung als bestimmter *Bildungstrieb* spezificirt ist.

Die Gestalt, das Resultat eines solchen Bildungstriebes, ist das Charakteristische der morphologischen Weltansicht, sie ist das, was unmittelbar in die Augen springt, woran wir einen Körper von dem andern unterscheiden. Die Verschiedenartigkeit der Stoffe kann nicht so leicht unmittelbar, sondern nur durch chemische Experimente erkannt werden. Dagegen für die unmittelbare Auffassung besteht jeder Körper im Unterschied von andern Körpern nur, wiefern er diese oder jene bestimmte Gestalt hat und diese behält. Sobald ein Körper seine Gestalt aufgiebt, so fallen die Stoffe, welche ihn bilden, aus einander: der Körper hat aufgehört zu seyn — er verschwindet ganz aus dieser Welt. Es finden in dieser Welt der Morphologie die vier Arten der Veränderung statt, welche Aristoteles aufführt: Entstehen und Vergehen, Qualitätsveränderung, Vermehrung und Verminderung und Bewegung *).

Jetzt können wir vollständig erklären, wie Aristoteles auf seine Lehre von den Entelechien geführt worden ist. Die Welt des Aristoteles ist nur die Welt der Morphologie. Wenn wir nämlich mit unsern Abstraktionen vergleichen, so müssen wir sagen, Aristoteles setzte voraus, daß die morphologische Weltansicht die

*) Κίνησις κατὰ οὐσίαν, κατὰ ποῖον, κατὰ ποσὸν und κατὰ τόπον.

ganze menschliche Erkenntniß decke und umfasse. Er mußte daher dieser Weltansicht eine Selbstständigkeit zu geben versuchen, die ihr in der That nicht zukommt. Die Gestalt mußte sich, wenn ich so sagen darf, von der Materie emanzipiren und selbstständig als der Grund aller Wirklichkeit auftreten, während die Masse nur als das Prinzip der Möglichkeit in den Hintergrund zurücktrat. So hat man die Entelechien, jene substantiellen Formen, die gleichsam wie gespenstische Wesen ohne Masse und ohne Körperlichkeit bestehen. Damit stimmt sein Weltgemälde genau zusammen. Dies zeichnet die Weltkugel der sieben Sphären: unten die sublunarische Welt der Verdunstung, oben der Aether, das fünfte Element, d. i. das Element der ewigen Kreisbewegung. In diesem sind die Sphären so geordnet, daß die höheren die tieferen bewegen. Die Gottheit ist der erste Beweger und befindet sich selbst außerhalb der absoluten Weltkugel. Jeder Stern hat seine Entelechie, die ihn im Kreise herumführt. Diese Entelechien werden dann zu den Führern der Planeten und da die obern Sphären die untern bewegen und leiten, so steht der Führer des Mondes unter der Herrschaft aller Planeten. Erklärt man dann noch mit Averroës in realistischer Abstraktionsweise den Mondbeweger, den unmittelbaren Herrn über die sublunarische Welt, für den allgemeinen Menschenverstand, den Zeitgeist, und erkennt dem einzelnen Menschen nur Verstand zu, wiefern er Theil hat an dem allgemeinen Menschenverstande, welcher der Führer des Mondes ist; so ist die Weltkugel mit jenem astrologischen Netz umsponnen, in das die Schicksalsfäden der

Menschen eingewebt sind. Wir können leicht bemerken, wie dem Aristoteles der Gang der Erfindung seiner Weltansicht bestimmt worden ist, wenn wir auf den engen Zusammenhang achten, der zwischen der Sprache und der morphologischen Weltansicht stattfindet. Aristoteles, der es sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht hatte, aus den Gesetzen der Sprachbildung die Formen der Logik zu entdecken, mußte dadurch gewissermaßen auf diejenige metaphysische Ansicht stoßen, welche am engsten mit der Sprache zusammenhängt und dieser das Gesetz ihrer Bildung bestimmt. Seine ganze Metaphysik ist daher grammatisch logisch durch die Erforschung der Bedeutung der Worte in der Sprache und nicht physikalisch metaphysisch durch die Erforschung der Natur der Dinge ausgebildet worden. Sie mußte fallen, als man nach Erfindung der Erfahrungsmethoden die Natur induktorisch zu befragen begann.

Die Chemiker zeigen uns, daß, was man gewöhnlich Zerstörung und Vergehen nennt, nichts ist, als eine Veränderung in der Anordnung derselben Elemente, eine Zusammenfügung der Materie in eine andere Form ohne Verlust oder Zerstörung des geringsten Theils der Materie. Wenn ein Körper in Staub zerfällt und vom Winde verweht wird, so geht doch von der Substanz dieses Staubes nichts verloren. Die einzelnen Theilchen mögen noch so zerstreut seyn, so müssen sie doch auf den Erdboden wieder niederfallen und sich gefallen lassen, in andere Körperformen wieder mitaufgenommen zu werden. Der auffallendste Fall von Zerstörung, den wir kennen, ist der durch das Feuer. Verbrennt man einen Diamant

oder ein Stückchen chemisch reiner Kohle, so bleibt nichts Sichtbares und Wahrnehmbares zurück. Der verbrannte Körper verschwindet ganz und gar, und während des Verbrennens scheint nichts zu entstehen, als Licht und Wärme. Licht und Wärme pflegen wir aber nicht als Körper anzusehen. Wenn nun Alles vor unsern Augen verschwunden, wenn selbst keine Asche zurückgeblieben ist, so sagen wir natürlich: es ist fort, verloren, vernichtet. Fangen wir jedoch an, zu experimentiren, und beobachten wir die Sache genauer, so finden wir in dem unsichtbaren Strome heißer Luft, der von dem verbrennenden Körper aufsteigt, die ganze wägbare Materie wieder, nur in einem andern Aggregationszustand, d. h. nur in einer andern Form der Zusammenfügung und des Zusammenhangs der einzelnen Theilchen. Der feste Körper verwandelt sich in gasförmige gestaltlose Masse. Die Masse selbst bleibt unverändert dieselbe; sie macht nur einen Kreislauf, ohne daß dabei das Geringste von ihr verloren ginge. Sie liegt bisweilen Jahrtausende in einem Kalkfelsen verschlossen, wird dann plötzlich in einem Kalkofen befreit, vermischt sich mit Luft und dient einer zahllosen Menge von Pflanzen und Thieren als Nahrungsmittel. So kommen wir durch die Physik von der morphologischen auf die hylologische Weltansicht hinüber. Wir finden in der Masse eine beharrliche Substanz der Körperwelt. Die Masse ist unzerstörbar, unvergänglich, immer und ewig dieselbe ohne den mindesten Verlust. In dieser Welt der Massen giebt es also kein Entstehen und Vergehen, sondern Alles ist nur Umgestaltung, Umwandlung. Es giebt keine Vermehrung

und Verminderung: die Quantität der Substanz bleibt immer dieselbe. Es giebt endlich keine Qualitätsveränderung: ein Stoff kann nicht in den andern verwandelt werden, diese oder jene Art der Materie kann die Natur, die sie einmal hat, nicht ablegen und eine andere annehmen. Alle Veränderung, die es in dieser Welt giebt, ist also entweder Formveränderung, d. i. andre Verbindung derselben Massentheile oder Ortsveränderung. Was aber die verschiedenartigen Elemente zu einander bringt oder dieselben von einander entfernt, ist die Bewegung derselben. Alle Arten von Veränderungen in der Körperwelt kommen also im letzten Grunde auf Bewegung zurück. Deshalb müssen wir alle Naturerscheinungen mechanisch fassen und selbst die Gestalt dürfen wir nicht mehr mit Aristoteles als bloße Thatsache hinnehmen, sondern wir müssen sie als ein Resultat des Mechanismus betrachten.

Alle die Dinge, welche wir nach der morphologischen Weltansicht als die Wesen voraussetzen: Menschen, Thier- und Pflanzengestalten, Weltkörper und Wolken, Flüsse und Länder bestehen also durch den Mechanismus eigenthümlicher Naturtriebe. In gleicher Weise erfolgt der Fall der Körper, die Bewegung des Lichts, der Sternenlauf, sowie Alles, was in der Natur geschieht, nach den Gesetzen eines besondern Mechanismus. Die Mechanismen aller dieser Naturprozesse sind aber konstruirbar und hängen von Naturgesetzen ab. Unsere Naturphilosophie fordert also eine Konstruktion der Gestaltung und eine Erklärung derselben aus den Grundkräften der Natur im Gegensatz der aristotelischen Ente-

lechienlehre, welche das Prinzip der Gestaltung nur wie ein formgebendes, gestaltenbildendes Wesen voraussetzt. So führt uns die hylologische Weltansicht vermöge ihrer mathematischen Konstruktionen von einer bloßen Auffassung der Thatsachen zu einer Einsicht in ihren Zusammenhang weiter.

Die hylologische Weltansicht gehört also ganz der reinen Anschauung in ihrer Verbindung mit den Kategorieen.

Wenn wir nun in unserer Erkenntniß der Dinge von allen Beschaffenheiten der innern und äußern Wahrnehmungen abstrahiren, so bleibt nur ihr Daseyn und ihr Verhältniß in Raum und Zeit übrig. Diese Verhältnisse in Raum und Zeit sind Gestaltung und Bewegung; beides sind reinanschauliche Zustände des im Raum Gegenwärtigen. Das im Raum Gegenwärtige, welches beweglich und gestaltbar ist, nennen wir Materie. Die Materie ist also das Wesen der Körperwelt. Die Quantität des materiellen Wesens (der Substanz), das einen Raum einnimmt, nennt man die Masse. Die Masse muß nach dem Gesetze des ununterbrochenen Zusammenhangs als durch den Raum, den sie einnimmt, stetig ausgedehnt und daher auch in's Unendliche theilbar gedacht werden. Alle reinanschaulichen Zustände der Massen sind entweder Bewegung oder das Resultat von Bewegungen. Da sonach alle Veränderungen in der Körperwelt nur als Veränderungen äußerer Verhältnisse bestimmt sind, so können die einzig innern Eigenschaften der Materie nur Ursachen der Hervorbringung oder der Abänderung jener Bewegungen, d. i. bewegende Kräfte seyn.

Die Raumwelt nun und die mit ursprünglichen Kräften versehene Masse in ihr müssen wir nun unter die S. 195 aufgestellten metaphysischen Grundsätze stellen. Dadurch erhalten wir folgende Grundgesetze der metaphysischen Körperlehre:

1) Gesetz der Beharrlichkeit von Masse und Kraft: Bei allen Veränderungen in der Körperwelt bleibt die Masse, d. h. die Quantität der Materie, im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; und da die Möglichkeit der Masse auf ihren Grundkräften beruht, so müssen auch diese unveränderliche Eigenschaften der Materie seyn. Es können mithin nur die Zustände ihrer Bewegung verändert werden.

2) Gesetz der Trägheit: Es giebt keine inneren Veränderungen der Materie und alle Veränderung in der Materie hat eine äußere Ursach. Ein Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußre Ursach genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.

3) Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In allen unmittelbaren Wechselwirkungen zwischen zwei Massen ist die Wirkung der Gegenwirkung stets gleich, d. h. jede Masse erhält die gleiche Quantität der Bewegung, aber die eine in entgegengesetzter Richtung als die andere.

Diese Gesetze entspringen aus dem Schematismus der Gesetze der Beharrlichkeit der Substanzen, der Causalität und der Wechselwirkung durch die Anschauung des Raumes. Sie sind die Grundgesetze, aus denen alle

Gegenwirkungen in der Welt der Bewegungen erklärt werden müssen: es sind die Grundgesetze der Mechanik. Eine vollständige Anwendung dieser Gesetze ist uns aber bis jetzt nur in der Astronomie gelungen. Hier hat Neuton durch die Entdeckung der Gravitation das Naturgesetz gefunden, welches den Sternenlauf an diese Gesetze der Mechanik knüpft. Dadurch wurde es Laplace möglich, die Astronomie als Mechanik des Himmels auszubilden, so daß jetzt die astronomischen Lehren nur als Folgesätze eines einzigen mechanischen Theorems erscheinen. In den übrigen Theilen der Naturwissenschaften ist die induktorische Ausbildung derselben bis jetzt noch nicht so weit gediehen, daß man sie schon mit den Grundgesetzen der Mechanik verknüpfen könnte. Eine große Epoche steht hier den Naturwissenschaften noch bevor durch die Aussicht auf eine künftige Entdeckung des Gesetzes der Krystallisation und der Gestaltung überhaupt.

Das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung macht es möglich, daß wir die Veränderungen der Körperwelt der Berechnung unterwerfen können, es knüpft das Band zwischen der Mathematik und Metaphysik. Allein dieses Gesetz bestimmt nur im Allgemeinen die mathematische Form der Wechselwirkung zwischen zwei Massen, die in Conflikt mit einander kommen. Soll man aber eine wirkliche numerische Berechnung darauf gründen können, so muß man noch die besondere Form der Wechselwirkung zwischen den Grundkräften jener Massen, d. h. man muß das Gesetz kennen, nach denen jene Massen sich ziehen, drücken, stoßen oder

sich gegenseitig durchdringen: man muß mit einem Wort das Gesetz der Kraft kennen. Dieses Gesetz ist es, welches man nur induktorisch aus der Konstruktion einer besondern Form der Wechselwirkung, eines bestimmten Naturprozesses erforschen kann, und welches man gewöhnlich in bestimmterer Bedeutung das „Naturgesetz" nennt. Es wird stets eine Funktion des Abstandes oder der Dichtigkeit der in Wechselwirkung begriffenen Massen in seinem Ausdrucke mit enthalten, je nachdem diese Massen in die Ferne oder in der Berührung auf einander wirken. Es läßt sich eben deshalb auch nur aus den mathematischen Grundverhältnissen, aus der geometrischen Form des Kreislaufes der Erscheinungen errathen. Keppler mußte die geometrische Form des Sternenlaufs, die richtige Konstruktion desselben erst induktorisch erforschen, ehe Newton das Gesetz der Kraft entdecken konnte, das ihn beherrscht.

Konstruirbarkeit und Erklärbarkeit aus mechanischen Gesetzen ist also das Postulat, welches die Philosophie aus hylologischer Weltansicht an die Naturwissenschaft stellt. Diese hylologische Weltansicht ist die einzige, in welcher sich unsre Urtheile über die Wesenheit in den Dingen wissenschaftlich vollenden, da hier nicht bloß das Gesetz, sondern auch der Gegenstand, nämlich die Masse in reiner Anschauung gegeben ist. Die Anwendung der Kategorieen auf die Erfahrung macht sich nämlich stufenweis, je nachdem in einem bestimmten Theile der Naturerkenntniß das Schema rein a priori und nicht nur erfahrungsmäßig mit der Kategorie verbunden ist. Alle vollständige Naturerkenntniß und also alle vollstän-

dige wissenschaftliche Erkenntniß ist daher **mathematische**, weil nur da, nicht nur die Kategorie, sondern auch ihr Schema durch eine Erkenntnißweise a priori gegeben ist.

Vermittelst der hylologischen Weltansicht ruht die ganze wissenschaftliche Erkenntniß des Menschen auf einem mathematisch-philosophischen Grundgestell. Dieses Grundgestell, auf dem Physik, Astronomie und alle erklärenden Naturwissenschaften ruhen, läßt sich aus dem Ganzen unserer Erkenntniß herausnehmen und als ein besonderes auf sich selbst gegründetes Lehrgebäude, als mathematische Naturphilosophie aufbauen. Dies ist Newton's unsterbliches Werk, in seinen mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie hat er dieses Lehrgebäude aufgestellt. In dieser mathematischen Naturphilosophie besitzt der Mensch die einzig vollständig wissenschaftliche Erkenntniß. Diese Wissenschaft ist, weil sie sich in lauter Konstruktionen, d. i. in lauter Darstellungen in reiner Anschauung entwickelt, gleichsam durch und durch durchsichtig, krystallhell ohne irgend eine dunkle Stelle oder Trübung. Alles, was in ihren Kreis gehört, muß sich erklären lassen und diese Erklärungen müssen eine mathematische Evidenz besitzen. Nun gründet sich diese Wissenschaft auf das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, denn dieses ist das Gesetz der Wechselwirkung für die Welt der Masse und Kraft. Alles aber, was dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung gehorcht, hat den Gang einer Maschine, denn Kraft und Last müssen alsdann im beharrenden oder beweglichen Gleichgewicht schweben. Die Welt der

Masse und Kraft, die diesem Gesetz unterworfen ist, muß daher gleichfalls einer Maschine gleichen, sie muß einen maschinenmäßigen Gang besitzen. Aber der Gang dieser Maschine wird nicht durch fremde, äußre, sondern durch innre Kräfte geregelt. Die Triebkraft ihrer Bewegungen liegt in den der Masse ursprünglich innewohnenden Grundkräften und ist durch kein Kunstwerk vermittelt. Die Triebfeder der Bewegung gehört also geradezu zum Wesen der Materie und braucht nicht erst künstlich zu ihr hinzugebracht zu werden. Die Welt der Masse bedarf daher keines Urhebers und keines Maschinenmeisters; sie ist sich selbst genug, sie ist das wahre und einzige Perpetuum mobile, eine Maschine, die sich selbst baut, selbst erhält und selbst regulirt. Die hylologische Weltansicht ist folglich durch und durch atheistisch, ganz und gar irreligiös.

Aber diese Weltansicht ist auch beschränkt. Sie langt nicht weiter, als die Welt der Bewegungen geht. Darüber hinaus hat ihre Herrschaft ein Ende. Wir können nämlich wohl in der Welt der Bewegungen den Ablauf der Begebenheiten einsehen, hingegen alle Gesetze der Veränderung von Beschaffenheiten bleiben nur Gegenstand der Kenntniß, der Wahrnehmung und können nie Gegenstände der Einsicht werden. Dies ist das wichtigste Grundgesetz für die Beschränkung der Wissenschaftlichkeit und der Erklärbarkeit in aller menschlichen Erkenntniß. Den Zusammenhang der Farben mit dem Licht, die Abhängigkeit der Tonspiele von den Schwingungen der Luft und der Saiten können wir nur nach unvollständigen Induktionen erkennen. Diese empirischen

Anschauungen von Farbe, Ton u. s. w. stehen zwar unter den mathematischen Bedingungen der Zusammensetzung in Zeit und Raum und tragen daher auch ihre Raum-, Zeit-, Zahl- und Gradbestimmungen in sich, aber wir können weder die Arten noch den Wechsel, die Verwandelungen, jener Beschaffenheiten aus den Bewegungen der Materie erklären. Auch entscheidet der Atheismus dieser Weltansicht nichts für oder wider das Daseyn der Gottheit. Denn weit davon entfernt, der Dinge ewiges, wahres Wesen zu zeigen, ist sie nichts, als ein beharrliches Bild in der Anschauung des Menschen, dem nur eine endliche Wahrheit zukommt, hinter dem aber, vom Duft der Ideen umflossen, die Welt an sich wie in Dämmerung gehüllt liegt; sie bildet gleichsam nur die feststehende Wand jener platonischen Höhle, an welcher die Bilder von den Gestalten der Oberwelt vor dem Blick der gefesselten Menschen vorüberziehen.

Auf den hier nachgewiesenen Grundlagen gestaltet sich nun unsere Erkenntniß der Körperwelt. Da die Qualitäten aus äußerer Wahrnehmung in einer a priori gegebenen anschaulichen Form des stetigen Zusammenhangs und der Zusammensetzung, nämlich dem Raume, liegen, so stehen sie unter Bedingungen der Konstruktion und lassen sich auf reinanschauliche Bestimmungen zurückführen: sie lassen sich auflösen. Was bedeutet nun diese Auflöslichkeit der äußern Sinnesqualitäten? Die sinnlichen Elemente unserer Erkenntniß können nicht in reinanschauliche, d. h. mathematische verwandelt werden. Farbe und Ton ist für sich etwas ganz Anderes, als Bewegung, aber es lassen sich die äußern Sinnesquali-

täten doch auf Bewegung zurückführen, es läßt sich ein gewisser Zusammenhang zwischen den erstern und den letztern nachweisen. Im vollständigen Zusammenhang meiner Erfahrung finde ich z. B., daß die grüne Farbe von einer Lichtwelle hervorgerufen wird, die eine bestimmte Länge hat. Aber diese Lichtwelle von bestimmter Länge ist nicht das „Grün" selbst. Die Lichtwelle sehe ich nicht, sondern ich schließe nur durch Induktion aus Erscheinungen auf ihr Daseyn. Das Grün dagegen oder überhaupt die Farbe ist der unmittelbare Gegenstand meines Sehens. Dieses Farbe-Sehen hängt aber physiologisch von der Reizung des Auges ab. Nun kann das Auge durch mancherlei dazu gereizt werden; durch unbekannte innere Reize, durch Druck, Galvanismus und Licht. Nur wenn Licht das Organ reizt, ist die Farbenerscheinung wirklich objektiv, d. h. die Farbe wird alsdann als eine Beschaffenheit desjenigen Gegenstandes erkannt, der uns das Licht in's Auge. In jedem andern Falle ist die Farbenerscheinung bloß subjektiv: das Auge sieht Farbenflecke, die nicht als Beschaffenheiten der Gegenstände erkannt werden. Wir kommen also im Zusammenhang unserer Erfahrung durch die Farbe zur Erkenntniß des Lichtes und seiner undulatorischen Zustände. Wir entdecken, daß, wenn in regelmäßiger Folge Lichtwellen von bestimmter Länge an die Netzhaut unsers Auges anschlagen und diese erschüttern, eine bestimmte Farbe hervortritt. Aber physikalisch lassen wir die Farbenerscheinung gleich fallen und verfolgen nur den Weg des Lichtstrahls mit unsern mathematischen Konstruktionen. Dieselben Betrachtungen kann man auch auf das

Gehör und die andern Sinne anwenden. Jeder dieser Sinne führt uns aus dem Kreise seiner Wahrnehmungen in die Welt der Bewegung und somit in die hylologische Weltansicht hinein. Wir können den Zusammenhang zwischen den Qualitäten der erstern und den Bewegungen der letztern bestimmt nachweisen und deswegen nennt Fries die äußern Qualitäten auflöslich. Die innern Qualitäten sind dagegen unauflöslich. In innerer Erfahrung fehlt nämlich eine Form der Anschaulichkeit des Zugleichseyenden. Die Beschaffenheiten des Ich bleiben daher nur empirisch bestimmbar. Das Ich hat gar keine reinanschaulichen Bestimmungen. Wir erkennen daher den Geist als Subjekt der innern Erfahrung nicht durch synthetische Urtheile a priori und deshalb auch nicht als Substanz, sondern nur als das Subjekt seiner Thätigkeiten. Die metaphysische Grundlage unserer Selbsterkenntniß wird deshalb zusammengesetzter und dennoch mangelhafter, als die der Körpererkenntniß.

Es giebt keine andere unmittelbare Erkenntniß des Geisteslebens und seiner Zustände, als unter der Form der Selbsterkenntniß. Den Geist und seine Thätigkeiten lernt der Mensch zunächst nur in sich selbst kennen. Nur das Selbstbewußtseyn führt uns in die Geisteswelt ein. In seinem eigenen Innern liegt dem Menschen der Schlüssel zum Verständniß alles geistigen Lebens außer ihm. In äußerer Erfahrung können wir, da hier Alles in reiner Anschauung zusammenfällt, nicht nur jeden einzelnen Körper für sich, sondern auch sein Verhältniß zu andern Körpern unmittelbar erkennen. Daher ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Körperwelt

sich selbst genug. Daher können wir auf die Anschauung der Körperwelt die Kategorieen des Verhältnisses unmittelbar und gleichmäßig anwenden. Dagegen läßt sich bei der Gebundenheit der Geisteserkenntniß an die Selbsterkenntniß diese Anwendung hier nur stufenweis nach einander und zum Theil nur mittelbar ausführen. Dadurch entsteht noch eine weitere Spaltung der wissenschaftlichen Ansichten vom Geistesleben.

Die Selbsterkenntniß bildet sich zunächst für sich wissenschaftlich aus unter der Kategorie von Wesen und Eigenschaft zur psychisch-anthropologischen Ansicht, welche noch eine unvollständige theoretische Entwickelung zuläßt, der zufolge man die complicirteren Erscheinungen des geistigen Lebens aus dem Grundgesetz der Einheit des sinnlich vernünftigen Lebens und den Grundvermögen erklären kann. Die aus innerer Erfahrung schematisirten Grundbegriffe dieser Wissenschaft sind Person und ihr Zustand. Aber diese ganze Ansicht bleibt einerseits in sich unvollständig und andererseits von der Erkenntniß der Körperwelt abhängig. Sie bleibt in sich unvollständig, weil wir in ihr nicht zur Erkenntniß des Wesens selbst hindurchdringen können, sondern bei der Erkenntniß seiner Zustände stehen bleiben müssen. Sie bleibt abhängig von der Erkenntniß der Außenwelt, weil bei aller unmittelbarer Erfahrung über Geistiges in uns die räumlichen und zeitlichen Erkenntnisse unsers geistigen Lebens nur von der Erkenntniß der Massen und ihrer Zustände entlehnt werden können.

Diese aus der Selbsterkenntniß sich entwickelnde psychisch-anthropologische Ansicht unter der Kategorie des

Wesens steht gewissermaßen isolirt; sie gilt Jedem nur in ihm selbst. Wir beobachten nicht, daß ein Geist auf den andern unmittelbar einwirken könnte, sondern wo wir Geister im Wechselverkehr mit einander finden, geschieht dies immer mittelbar durch Körpergestalten und Sprache. Wir erkennen also keine unmittelbare Geistesgemeinschaft, sondern nur eine körperlich vermittelte. Wir müssen daher diese Abhängigkeit des Geisteslebens vom Daseyn körperlicher Dinge mit in die Erkenntniß des geistigen Lebens aufnehmen, um nur die Kategorieen der Bewirkung und der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft anwenden zu können. Dies macht sich nach zwei Stufen. Wir müssen nämlich zuerst das Verhältniß von Geist und Körper in Betracht ziehen, ehe wir auf das Verhältniß von Geist zu Geist selbst kommen können.

Das zeitliche Daseyn des Geistes ist an die beharrliche Form seines Leibes gebunden. Sowie diese Form sich entwickelt und jugendlich aufblüht, so entfaltet sich auch der Geist in der Erscheinung, mit ihr altert und stirbt er wieder dahin. Demgemäß betrachten wir den Geist als die Seele seines Leibes. In allen diesen Verhältnissen, sowie im Wechsel von Wachen nnd Schlafen, von Gesundheit und Krankheit sehen wir lauter Einwirkungen des Körpers auf den Geist. Dagegen erscheinen die willkürlichen Bewegungen des Leibes als die Folge von Einwirkungen des Geistes auf den Körper. Der menschliche Geist wirkt also durch seinen Willen auf den Körper und vermittelst seines Körpers auf die Außenwelt ein. Die Gesetze dieser Ein-

wirkungen werden also offenbar von der Beschaffenheit seines Willens abhängen. Der Wille ist aber ein Vermögen nach Zwecken zu handeln. Das Causalgesetz in der Geisteswelt ist daher ein Zweckgesetz. Es ist unmöglich, die Wechselwirkung, welche zwischen Geist und Körper Statt findet, auf theoretische Erklärungsgründe zurückzuführen. Alle Einwirkungen der Geister auf die Körperwelt sind nicht aus Ursachen, sondern nur aus Zwecken verständlich. Daher wird die Wissenschaft hier pragmatisch, d. i. eine Wissenschaft von dem, wie der Mensch die Gegenstände der Körperwelt als Mittel zu seinen Zwecken verwenden könne. Die Grundbegriffe dieser Wissenschaft sind: Person und Sache.

Die Geistesgemeinschaft selbst finden wir in der menschlichen Gesellschaft, in welcher sie durch die Verbindung der Gedanken vermittelst der Sprache unter Rechtsgesetzen besteht. Dies giebt die politische Ansicht, welche sowohl die psychisch-anthropologische, als die pragmatische voraussetzt. Ihre Grundbegriffe sind: Recht und Verbindlichkeit.

Keine von diesen Ansichten des Geisteslebens gewährt für sich eine vollständige Weltansicht oder mit andern Worten: es giebt weder ein psychisch-anthropologisches, noch pragmatisches, noch politisches Weltprinzip. Unsre wissenschaftliche Erkenntniß des Geistigen bleibt bruchstückweis in diesen drei Ansichten liegen, aber diese Ansichten verbinden sich mit der morphotischen Ansicht der Körperwelt und geben dadurch den Körperformen eine geistige Bedeutung. Soweit, als ich hier angedeutet habe, langen die Ansichten des Wissens, d. h. die

verschiedenen Ansichten unter Naturgesetzen. Diesen stellt sich nun die Glaubensansicht oder die Ansicht der Welt nach Ideen gegenüber. Unter jenen Naturansichten vom Geistesleben schließt sich nun die politische enger als die übrigen an die Ideen an. Dadurch spaltet sich auch noch unsre ideale Ueberzeugung nach zwei Stufen. Ein kleinerer Kreis der Ideenwelt, der Kreis des geselligen Menschenlebens steht gleichsam auf der Uebergangsstufe vom Naturgesetz zur Idee. Die unter Naturgesetzen erkannte Welt des geselligen Menschenlebens ordnet sich einer Idee unter nnd bildet sich dadurch weiter zu jener Vorstellung von einer Republik eines allgemeinen Geisterreichs, die wir bereits früher keunen lernten. Es ist dies Kant's intelligible Welt. Aus dieser Welt, der Menschengeisteswelt unter einem idealen Gesetz, sind alle Begriffe entlehnt, die wir uns von der selbstständigen Geisteswelt machen.

Der spekulativen Form nach können wir uns das wahre Wesen der Dinge nur in den Ideen des Absoluten denken. Sollen uns diese Ideen aber lebendige Bedeutung gewinnen, so muß zu ihnen hinzu ein nothwendiges Gesetz von ewiger Wahrheit gegeben seyn, nach dem wir die Erscheinung der Dinge selbst zu beurtheilen vermögen. Ein solches ist nun das moralische Gesetz.

Kraft der Idee der Selbstständigkeit des Geistes kommt aller Erscheinung des geistigen Lebens eine ewige Bedeutung zu. Wenn uns also ein eigenthümliches nothwendiges Gesetz des geistigen Lebens und der Geistesgemeinschaft offenbar wird, so ist dieses ein ideales

Gesetz, also ein Gesetz der ewigen Wahrheit. Das Sittengesetz ist aber ein solches nothwendiges Gesetz für die willkürliche Thätigkeit der Menschen, insofern sie nach Zwecken handelt. Dieses Gesetz giebt aber dem vernünftigen Geiste den absoluten Werth, d. i. die persönliche Würde; es erklärt den vernünftigen Geist für Zweck an sich selbst. Es ist also ein nothwendiges Werth- und Zweckgesetz. Sein Gebot lautet: Achte die persönliche Würde in dir und in jedem Andern. Die persönliche Würde des Geistes selbst kann als eine absolute Beschaffenheit eines Dinges an sich niemals zur Erscheinung kommen. Allein der Glaube an die persönliche Würde ist eine Vorstellung unsers Geistes und diese kann nach Naturgesetzen auf unsern Willen wirken. Die sittlichen Handlungen des Menschen verbinden uns die Erscheinung nothwendig mit der ewigen Wahrheit; denn sie fallen selbst in die Erscheinung, geschehen aber doch im Glauben an die ewige Wahrheit.

Diese moralische Gesetzgebung des Werths und der Zwecke können wir aber nur nach den Stufen unserer Ansicht vom Geistesleben auf unsere Erkenntniß anwenden. Nun gewährt uns aber die wissenschaftliche Erkenntniß des geistigen Lebens und seiner Gemeinschaft noch keine Weltansicht, sondern nur eine Ansicht der menschlichen Gesellschaft unter den Begriffen und Gesetzen von Recht und Verbindlichkeit. Wir müssen daher zuerst das moralische Gesetz mit der politischen Ansicht vom geselligen Menschenleben verbinden, bevor wir es auf das Ganze der Welt beziehen können. So geht unsere ideale Erkenntniß durch zwei Stufen hindurch:

durch eine Stufe der **bloßen idealen Auffassung** zu einer Stufe der **idealen Zusammenfassung**. Das Erstere giebt die **ethische** oder **sittliche Ansicht** der Dinge, das Andere die **religiös-ästhetische Weltansicht**. Bei der erstern Ansicht ist bloß die Kategorie des Wesens ideal bestimmt (als persönliche Würde), während die Kategorie der Wechselwirkung als Naturbegriff, nämlich als Vorstellung positiver Rechtsgesetze beibehalten werden muß. Bei der zweiten Ansicht ist auch die Kategorie der Gemeinschaft ideal bestimmt und damit erhalten wir die Ansicht der Welt unter der Idee der Gottheit. Dort können wir das Wesen der Dinge dem Prinzip noch durch bestimmte Begriffe unterordnen, aber hier fehlen diese Begriffe der Unterordnung gänzlich. Daher nimmt diese letztere Ansicht auch einen eigenthümlichen, von allen andern unterschiedenen Charakter an.

Die sittliche Ansicht bildet sich in einer eigenthümlichen Gliederung der Gedanken aus. Aus innerer Erfahrung hängen nämlich den Kategorieen gewisse praktische Bestimmungen an, welche theils psychisch, theils pragmatisch, theils politisch sind. Diese praktischen Bestimmungen entspringen aus der Anwendung der Kategorieen auf den **Wirkungskreis der willkürlichen Thätigkeit der Menschen unter dem Sittengesetz**. Dadurch erhalten wir folgende Tafel der praktischen Kategorieen:

1. Quantität	2. Qualität
Moment des Wirkungskreises	Moment des Interesses
Zweck	Werth
Mittel	Unwerth
Endzweck.	Collision der Werthe.

3. Relation	4. Modalität
Moment des Zweckgesetzes	Moment der Zurechnung
Person und ihr Zustand	Dürfen und Nichtdürfen
Person und Sache	Können und Nichtkönnen
Recht und Verbindlichkeit.	Pflicht und Wahl.

Mit den auf diese Weise praktisch bestimmten Kategorieen der Relation als den eigentlich metaphysischen verbindet sich nun die Idee der persönlichen Würde und bestimmt die Selbstständigkeit, Freiheit und Gleichheit der Personen. Die Idee der persönlichen Würde schematisirt also jene Kategorieen und giebt dadurch die idealen Prinzipien unserer ethischen Ueberzeugung in folgender Weise:

1) Praktischer Grundsatz der Wesenheit oder Grundsatz der Selbstständigkeit der Person: Jedes vernünftige Wesen hat den absoluten Werth der persönlichen Würde; seine Zustände in der Natur haben dagegen endliche Werthe, zwischen denen Größenunterschiede Statt finden.

2) Grundsatz der persönlichen Unabhängigkeit oder der äußern Freiheit: Jedes vernünftige Wesen als Person existirt an sich als Zweck, jede Sache aber nur als Mittel, so daß jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Person.

3) Praktischer Grundsatz der Wechselwirkung, Grundsatz der Gleichheit: Jede Person hat mit jeder andern die gleiche persönliche Würde.

Unter diesen Prinzipien entwickelt sich die praktische Naturansicht der Ethik und Politik. Aber diese Ansicht gilt nicht für das All der Dinge, sondern nur für das politische Menschenleben und dessen Verkehr. Sie zeigt

uns eine Welt frei wollender vernünftiger Intelligenzen unter dem Sittengesetz. Aber diese Welt treffen wir in Wirklichkeit nur in der Menschengeisteswelt an der Erde an. Isolirt im Raume, gebannt an die Oberfläche eines Planeten schwebt sie dahin ohne allen Verkehr mit den Bewohnern anderer Weltkörper, ja, ohne bestimmte Kunde ihres Daseyns. Und dennoch dient sie uns zum Bilde der selbstständigen Geisteswelt. Sie giebt uns die einzigen Begriffe, welche wir dem wahren Wesen der Dinge angemessen finden. Wo bleiben aber dabei die Bäume des Waldes, die Blumen der Flur und die Sterne des Himmels? Was haben diese Gegenstände mit dem Sittengesetz zu thun?

Das moralische Gesetz entspringt a priori aus Begriffen der Vernunft; es ist daher kein bloßes Sittengesetz für den Menschen, sondern ein Weltgesetz des Guten, es ist nicht bloß von anthropologischer, sondern von kosmischer Bedeutung. Durch seine kosmische Bedeutung bringt es die Heiligkeit zur spekulativen Idee der Gottheit hinzu. Der absolute Urquell alles Seyns muß auch der Urquell alles Guten seyn. Gott ist also der heilige Urheber aller Dinge. Denken wir uns nun Gott nach jenem politischen Bilde der selbstständigen Geisteswelt, als Oberhaupt in dem Reiche der Zwecke, so müssen wir von ihm sagen: Pflicht giebt es für ihn nicht, denn da wäre er dem Gesetz unterthan. Wir können daher die absolute Güte seiner Gesinnung nicht anders bezeichnen, als durch das Wort Liebe. Gott ist das Ideal der ewigen Güte, in welchem die Weltherrschaft der sittlichen Ideen, d. i. die Weltherrschaft der

ewigen Liebe lebt. Die kosmische Bedeutung des moralischen Gesetzes liegt also in seiner ursprünglichen Verbindung mit der spekulativen Idee der Gottheit, in dem Glauben, daß der Herr der Welt die ewige Güte und Liebe ist.

Wie zeigt sich nun die kosmische Bedeutung des moralischen Gesetzes? wo treffen wir in unserer Erkenntniß auf diesen Glauben an das Weltgesetz des Guten? Nirgends anders, als in den Urtheilen des ästhetischen Wohlgefallens. Gut nennen wir im Allgemeinen das, was seinem Zwecke entspricht. Aber der Zweck eines Dinges kann entweder in ihm selbst oder außer ihm liegen. Im letztern Falle ist das Ding wozu gut, im erstern Falle ist es an sich gut. Das Erstere ist das Nützliche, das Letztere das moralisch Gute. In beiden Fällen aber muß uns ein Zweck gegeben seyn, mit dem wir vergleichen, nach dem wir beurtheilen. Was verstehen wir nun eigentlich unter Zweck? Wir nennen ein Ding Zweck, wiefern die Vorstellung seines Werthes auf unsern Willen leitend wirkt. Zweckgesetzgebung ist also eigentlich Werthgesetzgebung.

Diese Werthgesetzgebung bestimmt nun für die handelnde Vernunft die Würde der Person als Dasjenige, was den absoluten Werth hat. Wie kann nun aber diese zunächst nur subjektive, d. i. auf den Willen bezügliche Werthbestimmung zu einer objektiven Werthbestimmung im Wesen der Dinge werden? Das Sittengesetz schreibt zwar dem menschlichen Willen Pflichten vor, allein der Zweck, auf den es sich bezieht, ist nicht subjektiv, d. h. er wird nicht durch unsern Willen hervorgebracht, son-

dern er ist objektiv und von unserm Willen unabhängig. Wir können nämlich die persönliche Würde nicht hervorbringen, sondern wir können sie nur achten, wo wir sie finden. Die nothwendige Werthgesetzgebung, wie sie aus dem Sittengesetz entspringt, ist also nicht positiv, Zwecke für das menschliche Handeln bestimmend, sondern vielmehr die beliebigen und subjektiven Zwecke seines Handelns einschränkend zur Zusammenstimmung mit einem nothwendigen Zweck. Es liegt also dem moralischen Gesetze eine Zweckgesetzgebung oder eine Werthbestimmung zu Grunde, welche ursprünglich von unserm Willen ganz unabhängig ist. Soweit diese mit unserm Willen zusammenhängt, können wir sie uns noch verständlich machen und in Begriffen aussprechen. Sobald wir aber den Werth eines Dinges nicht mehr mit unserm Wünschen und Wollen vergleichen, sondern es nur für sich selbst betrachten, verlieren sich alle Begriffe von seinem Zweck und wir beurtheilen es ästhetisch als schön oder erhaben. Seiner kosmischen Bedeutung nach ist also das moralische Gesetz ein Weltgesetz des Schönen und Erhabenen. Dieses weltbeherrschende Gesetz der Schönheit läßt sich aber nicht mehr in Begriffen aussprechen, d. h. es ist kein Naturgesetz, sondern es stellt sich nur in ästhetischen Ideen dar. Darin liegt das Geheimniß und der Zauber der Schönheit zugleich.

Es ist also einzig durch die Nothwendigkeit der Pflichtgebote in unserer Vernunft die Idee des Weltzwecks, die Herrschaft der Ideen des Guten gegründet, aber nur für eine ästhetische Weltansicht. Im Mittelpunkt aller unserer ästhetischen Beurtheilungen steht der

verständliche Grundgedanke der Schönheit als Ideal der Schönheit der Seele. Von diesem Mittelpunkte des Schönen aus verbreitet sich die ästhetische Bedeutung über die Körperformen, den Analogieen gemäß, nach denen der Geist sich selbst zwischen den Körperformen fühlt und andern Geist hinter den Körperformen zu errathen weiß. Alle Formen der proportionirten und lebendigen Schönheit lassen nämlich, im Gegensatz gegen ganz freie Schönheit, ein Ideal des Schönen zu, in welchem sich Schönheit und innere Vollkommenheit nach dem Begriff von dem, was das Ding seyn soll, zum Ganzen verbinden. Die Schönheit ist hier noch gebunden an einen bestimmten Begriff von regelmäßiger Harmonie und regelmäßigem Ebenmaaß, gleichsam an ein Urbild der Einbildungskraft, dem die Natur in ihren freien Bildungen nachzustreben sucht. Wo sich aber die Schönheit von diesem nach einem Begriff entworfenen Urbild innerer Vollkommenheit losmacht, wo sie bloß von der Form der Gestalt oder der Form des Ausdrucks getragen wird, da tritt sie als freie Schönheit auf. Das höchste Ideal ist nun das Ideal der Geistesschönheit, dem die sittlichen Ideen seine nothwendige Grundgestalt in dem Ideal des Charakters bestimmen, welches letztere gleichsam den kräftigen Stamm des Lebens bildet, dem die Blüthen und Früchte der geistigen Anmuth und Schönheit entsprossen. Jede andere Schönheit in Natur und Kunst, sey sie frei oder ideal-ästhetisch, wird gleichsam nur als Analogon dieser Geistesschönheit beurtheilt.

Worin besteht nun eigentlich die Schönheit? Zum Wesen der Schönheit gehört zweierlei: 1) Reichthum

der Anschauung und 2) Zusammenstimmung seiner Form zu Einem. Anschaulichkeit ist die nothwendige Grundbedingung dessen, was schön seyn soll, denn ein bloßer Gedanke, das bloß Reflektirte kann niemals schön seyn. Aber diese Anschaulichkeit macht das Wesen der Schönheit noch nicht aus. Der Reichthum der Anschauung muß auch zur Einheit eines Ganzen zusammenstimmen. Diese Einheit der anschaulichen Form, diese anschauliche Form eines Ganzen nun ist dasjenige, was Fries ästhetische Idee nennt. Baumgarten und seine Schüler, welche Schönheit als die Einheit in der Mannigfaltigkeit erklären, haben die Anschaulichkeit dieser Einheit übersehen und sind dadurch nicht gewahr geworden, daß der Gegenstand des ästhetischen Urtheils jederzeit eine ästhetische Idee ist. Alle spekulativen Vorstellungen der Metaphysik sind Einheitsformen, auch die ästhetischen Ideen gehören dazu, es haben aber diese letztern das Eigenthümliche an sich, daß sie durch keinen Begriff ausgedrückt, aus keinem Gesetz erklärt, sondern nur anschaulich dargestellt werden können. Es sind Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft, deren Mannigfaltigkeit unerschöpflich ist. Die geometrischen Figuren sind auch Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft, aber diese sind Konstruktionen von Begriffen. Die ästhetische Idee dagegen ist keine Konstruktion eines Begriffes, sondern hier fehlt gerade jeder Begriff, welcher die Regel der Einheit in der Anschauung enthielte; diese Einheit der Anschauung bleibt völlig unbegreiflich. Die ästhetische Idee ist daher eine Anschauung, deren Reichthum durch keinen Begriff, durch keine reflektirte Vor-

stellung erreicht werden kann, sie ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß sie doch durch einen bestimmten Gedanken erschöpft zu werden vermag, die folglich keine Sprache völlig erreicht oder verständlich machen kann. Zu den ästhetischen Ideen gehören alle Sinnbilder, alle ästhetischen Attribute, wie z. B. der Pfau der Juno, der Adler des Zeus. Aber nicht bloß diese der Vorstellung eines Gegenstandes beigesellten Vorstellungen der Einbildungskraft, sondern auch jede Vorstellung eines Gegenstandes selbst, sey es in der Natur, sey es in der Kunst, ist eine ästhetische Idee, sobald sie als ein anschauliches Ganzes aufgefaßt wird, z. B. eine Landschaft, ein Felsenüberhang, der Sternenhimmel, jedes Gemälde, jedes plastische Kunstwerk, jedes gute Tonstück, jedes gute Gedicht, überhaupt Alles, was uns als ein überschaubares, anschauliches Ganzes entgegentritt.

Anschaulichkeit der Form eines Ganzen ist das Charakteristische der ästhetischen Idee. Aber ein anschauliches Ganzes ist als solches noch nicht schön. Soll es das werden, so muß es noch ein unbeschreibliches Etwas an sich tragen und dieses Etwas ist die Form der ästhetischen Idee. Diese Form muß von der Art seyn, daß sie durch eine ästhetische Bedeutung gefällt, wenn der Gegenstand schön seyn soll. Schönheit und Erhabenheit ist in jedem Falle die Form eines Angeschauten. Die Schönheit selbst besteht aber nicht in der bloßen Anschaulichkeit, sondern in der freien Einheit und Harmonie der anschaulichen Form. Diese Form der Einheit, dieses Gesetz der Harmonie ist aber gerade das Unbeschreib-

liche und Unaussprechliche, das sich nicht in Worte fassen, das sich nur anschauen läßt. In dieser Form liegt die wahre Magie der Schönheit. Das Magische dieser Formen kündigt sich unmittelbar der Einbildungskraft an, ohne daß wir im Stande wären, es zu zergliedern und verständlich in Begriffe aufzulösen. Allein durch eben diese Magie ragen diese Formen des Schönen und Erhabenen gleichsam über die Naturgesetze hinaus und treten unmittelbar unter die Ideen des Absoluten. So schließen hier die religiösen Grundgedanken unsers Glaubens durch die ästhetischen Ideen mit der Naturbeschauung zusammen, und dies bildet die eigenthümliche religiöse Ueberzeugung der Ahndung, welche uns gleichsam in unerklärbaren Bildern die ewige Bedeutung des Seyns der Dinge vergegenwärtigt.

Die Formen dieser ästhetischen Ideen sind im Allgemeinen von zweierlei Art. Die Grundgesetze unsers Geistes sind nämlich das Gesetz der nothwendigen Einheit und das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. Beide gelten mit Nothwendigkeit für den Gehalt unserer Erkenntniß, jedes aber läßt sich in seiner höchsten Form, in seiner Vollendung, nur durch die verneinende Form des Absoluten aussprechen, unter welche keine bestimmte Unterordnung Statt findet. Damit wird aber das Gesetz der Unterordnung selbst doch nicht aufgehoben. Es bleibt daher das Gesetz der vollendeten nothwendigen Einheit sowie das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge gleichsam als ein unaussprechliches Prinzip der Urtheilskraft stehen, dem in's Unbestimmte aller Gehalt der Erkenntniß unterworfen

seyn muß. Dadurch erhalten wir eine spekulative und eine teleologische Form der ästhetischen Ideen neben einander. Bei jenen tritt die Form der Anschauung in Gestalt und Spiel unter die Ideen des Absoluten, bei diesen der Ausdruck, d. i. die geistige Bedeutung des körperlich Erkannten. Dort ahnden wir eine Gesetzlichkeit in der Form der Anschauung, die dennoch von keinem Naturgesetz abhängt, die nur auf dem empirisch erkannten Gesetz der Spezifikation beruht, hier ahnden wir einen Zweck, der sich gleichwohl auf keine Regel bringen läßt. Weder jene Einheit der Form der Anschauung noch dieser Zweck lassen sich für sich durch einen besondern Begriff ausdrücken, der zum verbindenden Mittelbegriff zwischen der ästhetischen Idee und den Ideen des Absoluten dienen könnte. In der spekulativen Form der ästhetischen Idee zeigt sich jene bloße Form der Zweckmäßigkeit ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, wie es Kant charakterisirt; in der teleologischen Form derselben stellt sich dagegen der objektive Weltzweck selbst dar, den Kant noch logisch als Naturzweck beurtheilen zu müssen glaubte.

Dieser Unterschied zwischen der spekulativen und der teleologischen Form ästhetischer Ideen läßt sich mit vielfachen Beispielen aus der Kunst und Natur belegen. So gehören die fröhlichen Gruppen trinkender, tanzender und spielender Bauern aus der niederländischen Malerei in das Gebiet der erstern, die historischen und religiösen Darstellungen der italienischen Schule in das Gebiet der letztern. Die Verschiedenheit des griechischen Tempelbaus von dem gothischen Kirchenbau oder, um an etwas noch Auffallen-

deres zu erinnern der Kontrast zwischen Pindar's Oden und Matthison's Mondscheinlandschaften beruht wesentlich auf dem Unterschied der spekulativen und teleologischen Form der ästhetischen Ideen. An der Person des Menschen können sich beide Formen vereinigen oder jede für sich vorkommen. Die spekulative Form zeigt sich da in der architektonischen Schönheit des Baus, die teleologische dagegen in Schiller's Anmuth, jenem Gürtel des Liebreizes, den Venus selbst als Geschenk der Grazien besitzt und der nicht natürlich, sondern magisch wirkt, indem er der Person, die ihn trägt, die Eigenschaft zu bezaubern verleiht *). Diese Entgegensetzung der speku-

*) Schiller hat in seiner schönen Abhandlung über Anmuth und Würde (Sämmtliche Werke Bd. 17. S. 162) die Verschiedenheit der Anmuth von der Schönheit der Gestalt nicht nur philosophisch erörtert, sondern auch sehr sinnig an der griechischen Fabel veranschaulicht. Es giebt dies eins der treffendsten Beispiele für den Unterschied der spekulativen und teleologischen Form ästhetischer Ideen. Schiller stimmt nicht bloß in diesem einzelnen Falle mit Fries zusammen, sondern seine ganze ästhetische Ansicht steht weit näher bei Fries, als bei Kant. Die höchste Schönheit ist Kant die Schönheit des Ausdrucks und nur der Ausdruck der Sittlichkeit bestimmt ihm das Ideal der Schönheit. Das ethische Ideal selbst als ästhetisches anzuerkennen, haben wir erst von Schiller gelernt. Während Kant nur in der sittlichen Grazie der Gestalt das Ideal der Schönheit erblickt, stellt Schiller die Schönheit der Seele selbst oben an und diesen Gedanken verfolgte Fries weiter. Erst dadurch, daß Fries die Schönheit der Seele in den Mittelpunkt aller ästhetischen Ansichten stellte, war es ihm möglich, die Schönheit in Natur und Kunst als Analogon der Geistesschönheit zu betrachten und dem Geschmacksurtheil die objektive Bedeutsamkeit zu geben, da Kant nur eine subjektive gelten ließ.

lativen und teleologischen Form ästhetischer Ideen ist endlich der Grund des Unterschieds zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen.

Das Mathematisch-Erhabene ist das **schlechthin Große, ohne alle Vergleichung.** Es ist das, was den Blick auf einmal erfüllt, ohne daß ich jedoch mit einem bekannten Maaßstabe vergleiche; es ist ein Maximum, das die Einbildungskraft noch eben im Bilde zu fassen vermag. In Rücksicht dieser Auffassung des Größten in Einem Bilde vor der Einbildungskraft bleiben wir aber von der Gewohnheit abhängig; und dies bringt den Schein, als wenn hier dennoch eine Vergleichung Statt fände. Ein Bauer z. B., der sein Leben nur unter armseligen Hütten verlebt hat, kommt in eine Stadt und sieht zum ersten Mal große Häuser. Voll Verwunderung bleibt er vor denselben stehen, während ein Stadtbewohner sie ganz alltäglich und gewöhnlich findet. Die Schönheit, sowohl die mathematische der Gestalt, wie die des Ausdrucks wird selbst als unmittelbare Form der Gegenstände angeschaut und das Wohlgefallen liegt hier in der Freude an dieser Form des Gegenstandes. Beim Mathematisch-Erhabenen dagegen gefällt nicht die Form, sondern die Größe des Gegenstandes. Das Wohlgefallen liegt hier in der Freude an der Größe des Maaßstabes (gleichsam des absoluten Maaßes), wodurch mir das Mathematisch-Erhabene zum Symbol des Unendlichen wird. Mit diesem Maaßstabe messe ich aber nicht, sondern fasse nur zusammen.

Das Dynamisch-Erhabene ist das Erhabene der Kraft, welches droht. Hier sind die Verhältnisse anders,

als dort. Bei dem Mathematisch-Erhabenen habe ich ästhetisch einen absoluten Maaßstab der Auffassung in der Fülle der Anschauung, hingegen bei dem Dynamisch-Erhabenen entzieht sich mir dieser Maaßstab, wegen des Mangels eines unmittelbaren Maaßes bei allen intensiven Größen. Das Wohlgefallen liegt daher hier auch nicht in der Freude über das Maximum des Ueberschaubaren, sondern in der Weckung meines Selbstgefühls und dem daraus entspringenden Kontrast der Geisteskraft und Naturkraft, sey's nun, daß dieser Kontrast in der Wirklichkeit, oder sey's auch, daß er, wie bei der Kunst, nur in der Einbildung Statt findet. Das Dynamisch-Erhabene wird daher auch nur mittelbar zum Symbol des Unendlichen, weil es ästhetisch kein Maximum der Auffassung des intensiv Großen giebt.

Kant suchte den Grund der Lust am Schönen in der Zusammenstimmung der Einbildungskraft in ihrem freien Spiel mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes und den Grund der Allgemeingiltigkeit dieses Wohlgefallens in der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit dieses subjektiven Verhältnisses unsrer Geisteskräfte unter einander. Diese subjektive Zweckmäßigkeit im Spiel unserer Vorstellungen findet allerdings bei der spekulativen Form ästhetischer Ideen jederzeit Statt, allein sie ist nur eine die Beschauung des Schönen begleitende Annehmlichkeit und nicht die ursprüngliche Lust am Schönen selbst; sie erklärt weder das Unintereſſirte dieser Lust, noch die objektive Bedeutung der Schönheit. Der wahre Grund des Wohlgefallens am Schönen liegt vielmehr hinter diesem von Kant charakterisirten Gemüthszustande, darin, daß

der Gegenstand, welcher als schön oder erhaben beurtheilt wird, in unserer unmittelbaren Erkenntniß durch die Form einer ästhetischen Idee unter die Ideen des Absoluten oder unter die Idee des Weltzwecks tritt. Von daher erhält er das Gepräge der Vollendung oder den Ausdruck eines objektiven Zwecks, was allgemein in der Beschauung gefällt. Daraus erklärt sich, daß der Gegenstand nicht bloß in Bezug auf mich, sondern in sich selbst schön ist, daraus auch, daß im ästhetischen Urtheil ein solcher Gegenstand nicht als Zweck für mich, sondern als Zweck für sich beurtheilt wird. Es lebt also in unsern ästhetischen Urtheilen die Anerkennung einer objektiven Teleologie. Wir machen mit unsern rein ästhetischen Urtheilen Ansprüche an eine eigene Gesetzgebung im Wesen der Dinge, und wenn wir diese im einzelnen nicht nach bestimmten Begriffen mit objektiver Giltigkeit auszusprechen vermögen, so setzen wir den Grund dieser nur subjektiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht dahinein, daß die Gesetze der Schönheit und Erhabenheit selbst keine objektive Realität hätten, sondern nur in unser subjektives Unvermögen, ihre objektive Bedeutung anders als ästhetisch anzuerkennen. Wir finden in der That auch die Welt dieser Gesetzgebung unterworfen. Denn Leben und Schönheit erscheinen uns an den Formen des Organisirten. In der Körperwelt ist aber die Herrschaft der organisirenden Triebe mathematisch nothwendig (durch das Verhältniß der Grundkräfte der Masse zum Raum). Dadurch bleibt aber die Natur ewig dem Gesetz des Lebens und der Schönheit unterthan, ohne jemals in der Ruhe des To-

des zu erstarren. Wir glauben also an die ewige Wahrheit der Schönheit, wir glauben, daß der Zweck der Welt in den Ideen der ewigen Schönheit liegt.

Unter diesem Weltgesetz der ewigen Schönheit, unter der ästhetischen Gesetzgebung im Wesen der Dinge entfaltet sich nun der religiöse Glaube des Menschen in eine religiös-ästhetische Weltansicht. Diese religiös-ästhetische Weltansicht hat eine eigenthümliche Gliederung der Gedanken. An der Stelle des Obersatzes steht der Glaube an die religiösen Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit, an der Stelle des Untersatzes die Beschauung der ästhetischen Ideen und an der Stelle des Schlußsatzes die Ahndung der ewigen Bestimmung des Menschen, der Selbstverschuldung des Bösen und der göttlichen Weltregierung. Die Unterordnung geschieht aber hier durch einen völlig unaussprechlichen Mittelbegriff, oder schärfer ausgedrückt, die Denkform der Unterordnung ist kein Begriff mehr, sondern ein unaussprechliches Gefühl. In den religiösen Stimmungen des Gefühls beziehen wir das Menschenleben sowohl wie das erscheinende Weltall kraft der ästhetischen Ideen auf die überirdischen Wahrheiten des Glaubens. Die religiöse Wahrheit lebt also frei von allem Irrthum in jedem Menschengeiste. Denn der Irrthum ist nur heimisch in den Begriffen des Verstandes. Allein die Stimmung des Gefühls will gar nichts begreifen, nichts erklären, sie will nur erlebt seyn. Die höhere Wahrheit gilt uns nicht durch Beweise, sondern durch Beschauung.

Diesen Gedanken gemäß können wir die Gliederung der metaphysischen Grundabstraktionen der religiös-ästhetischen Weltansicht in folgender Tafel darstellen:

Beschaffenheit	Verhältniß	Größe	Modalität
Idee des Absoluten	Schönheit	Aesthetische Idee	Religiöses Gefühl
Seele	Bestimmung des Menschen	episch	Begeisterung
Freiheit des Willens	Gut und Böse	dramatisch	Resignation
Gott	Weltregierung	lyrisch	Andacht.

Zum Verständniß dieser Tafel gebe ich nachfolgende Bemerkungen:

Zuerst erinnere ich, daß die ästhetische Idee nicht der Gegenstand, sondern die Vorstellung, meine Anschauung desselben ist; denn sowohl die Gestalt des Gegenstandes wie der ästhetische Ausdruck gehört der figürlichen Verbindung der produktiven Einbildungskraft an. Dann bemerke ich, daß die ästhetische Idee selbst und der Unterschied ihrer spekulativen und teleologischen Form jenseits dieser Tafel liegt. Dieser letztere Unterschied ist nicht metaphysisch, sondern gleichsam psychologisch-mathematisch. Erst wenn eine ästhetische Idee, sey sie von spekulativer oder teleologischer Form, mit religiöser Gefühlsstimmung aufgefaßt wird, wird sie episch, dramatisch oder lyrisch. Diese metaphysisch-ästhetische Bedeutung kommt also erst durch das subjektive Moment der Auffassung an die ästhetischen Ideen. Ebenso liegt die Schönheit schon jenseits dieser Tafel oder eigentlich Das in der zweiten Colonne, was als schön beurtheilt wird, d. i. der Weltzweck.

Durch die ganze Tafel laufen eigentlich nur die Momente der religiös-ästhetischen Bestimmung der aus den Kategorieen der Relation entspringenden Ideen des

Absoluten. Diese eigentlich transscendentalen Ideen, d. i. die Ideen des Absoluten aus dem Moment der Relation, bilden die Grundlage des ganzen Gerüstes. Darnach bestimmt sich dann die ganze Gruppirung dieser metaphysischen Grundabstraktionen der religiös-ästhetischen Weltansicht nach dem Schema der Kategorieentafel.

In den Ideen des Absoluten werden die Gegenstände der Welt des an sich Bestehenden gedacht, welche der ganzen religiös-ästhetischen Weltansicht ihre Färbung geben. Sie bilden daher die Qualität dieser religiös-ästhetischen Welt. Das Gesetz in dieser Welt, nach dem wir die Dinge als schön beurtheilen, das Gesetz des Weltzwecks, gehört der Relation an. Dies ist das hier eigenthümlich neu Hinzukommende, welches der Ahndung gehört, der Beziehung des Endlichen auf das Ewige. Die Beurtheilung der Dinge nach der Idee des Weltzwecks ist aber nicht theoretisch, sondern ästhetisch. Schönheit wird den Dingen selbst beigelegt als ein Prädikat. Die Dinge, die wir so beurtheilen, sind die ästhetischen Ideen. Daher stehen diese im Moment der Quantität. Die Beziehung des Endlichen auf's Ewige, die Ahndung einer ewigen Bedeutung der Erscheinungen macht sich aber in den religiösen Gefühlstimmungen. Daher geben diese das subjektive Moment der Beurtheilung, das Moment der Modalität. In der dritten Colonne springt die Tafel über aus der Welt der Dinge an sich in die Welt der Erscheinungen. In dieser Colonne ist der Schauplatz, auf dem die Sterne wandeln und die Blumen blühen; hier öffnet sich das Gebiet, auf dem das ästhetische Urtheil einheimisch ist. Durch jede Horizontal-

reihe endlich läuft gleichsam eine Welt für sich und es schließen dieselben nicht in Eine einzige Welt zusammen, sondern es bleiben gewissermaaßen drei ästhetische Welten neben einander stehen, die sich jedoch unter den lyrisch ästhetischen Ideen der Andacht zu einem Ganzen vereinigen. Es lebt also in dem Ganzen nicht ein und dieselbe ästhetische Weltansicht, sondern jede religiöse Gefühlsstimmung besitzt eine ihr Eigenthümliche und es entsteht das Ganze der religiös-ästhetischen Weltansicht erst aus der Verbindung aller drei Gefühlsstimmungen.

Es wird aber der religiösen Gefühlsstimmungen im Allgemeinen so viele geben, als es religiöse Ideen giebt, denn jenachdem ich diesen oder jenen Gegenstand oder die Mannigfaltigkeit von Gegenständen auf die Idee der Seele, der Freiheit des Willens oder der Gottheit beziehe, wird die Gefühlsstimmung eine ganz andere seyn. Daher erhalten wir die drei religiösen Gefühlsstimmungen der Begeisterung, der Resignation nnd der Andacht.

Begeisterung versetzt uns in eine andere, höhere Welt, sie lebt in der frohen Erinnerung an das ewige Leben, mag diese Erinnerung auch noch so leise anklingen; aber der Frohsinn dieser Erinnerung wird getrübt durch das Bewußtseyn der Selbstverschuldung des Bösen, welches im Gefühl der Demuth lebt, und erst im andächtigen Vertrauen anf die Weltherrschaft der ewigen Güte erhält sie ihre Ruhe wieder.

Blicken wir in das Menschenleben, blicken wir in die Natur, so sehen wir, daß die mannigfaltigen einzeln aufgefaßten Gebilde und Lebensbewegungen mit den Ideen

des Schönen und Erhabenen zusammenstimmen. Diese uns unerklärbare Zusammenstimmung läßt uns ein höheres, geheimwaltendes Gesetz ahnden, läßt uns glauben, daß die schönen Formen der Natur nicht bloß vereinzelte, dem Zufall gelungene Thatsachen, sondern daß vielmehr die Ideen der ewigen Schönheit die urschöpferischen Bildner des Weltalls sind. So gestaltet sich eine eigne ästhetische Ansicht des Lebens der Natur, eine Kunstanschauung der Natur, hinter der das Geheimniß des ewigen Lebens steht. Wir freuen uns der Vielgestalt ästhetischer Ideen, welche die Natur verschwenderisch unerschöpflich wie aus innerem Triebe ausstreut. ‚Aber dem Geist des Ganzen, der sich in diesen schönen Formen ausspricht, den Gedanken zu nähern, ist nur der freien Dichtung möglich in dichterischer Beschauung des Lebens der Natur oder in mythologischer Veranschaulichung des Ewigen. Kein Begriff vermag ihn zu fassen, nur die Begeisterung ahndet diesen nie alternden, nie rastenden, ewig schaffenden Geist. Er ist es, „der in sanfterer Laune sorgsam der Blüthen pflegt, ihnen die weiche zierliche Form gestaltet und die glänzenden Farben malt, der aber auch in Purpur gekleidet Sturm und Wetter über die Erde führt, oder wie einst auf das Gebet korinthischer Weiber sich in die Schaaren der Kämpfer stürzt, sie mit kühnerem Siegesmuth erfüllt *).“

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wallt er auf und ab,

*) Fries, Populäre Vorlesungen über die Sternkunde. 2. Aufl. S. 323.

Webet hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben;
So schafft er am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid.

Wie ganz verschieden von dieser episch-ästhetischen Ansicht der Begeisterung, die auch das Menschenschicksal im Erdenleben mit umfaßt, auch für dieses jenen geheimnißvoll waltenden Geist als Führer ahndet, ist die dramatisch-ästhetische Ansicht der Resignation, die sich auf die Art der Erscheinung des einzelnen persönlichen Menschenlebens bezieht! Als ein Fremdling edlerer Abkunft, entsprungen aus einer höhern Welt, tritt der vernünftige Geist in der Natur auf. Aber hier findet er sich im Kontrast mit einer äußern fremden Gewalt. Fühllos steht die Natur und das Schicksal seinen Idealen von Tugend und Recht gegenüber, die zu verwirklichen, ihm durch ein heiliges Gesetz geboten ist, und seine edelsten Pläne können ebenso gut verunglücken, als gelingen. Die Ansprüche, die er aus einer höhern Welt in die hiesige mit herüberbringt, werden in der hiesigen nicht anerkannt und der Mensch kann je nach seiner Laune diesen Kontrast zwischen der Achtung, die er sich selbst schuldig ist und die ihm das Schicksal verweigert, beweinen oder belächeln. Er kann das Gelingen seiner Unternehmungen nicht unbedingt fordern, er muß sich vielmehr schon im Voraus das Mißlingen als möglich vorstellen, aber er kann sich, wenn es wirklich eintritt, darüber erheben, er kann selbst die Vergänglichkeit des Erdenlebens getrost

betrachten. Dies gelingt ihm in der Gefühlsstimmung frommer Demuth vor dem Heiligen und der Ergebung in den Willen Gottes. Woher stammt aber diese Resignation? Daher, daß der Mensch den heiligen Urquell alles Guten außer sich und über sich, die Ursach des Mißgeschicks aber einzig in dem eigenen Herzen suchen muß. Vergleichen wir nämlich die Erscheinung unsers Lebens mit dem Glauben an unser ewiges Daseyn, so sehen wir es als einen selbstverschuldeten Zustand an, daß wir nicht einmal mit unserer Selbsterkenntniß zur Vollendung gelangen können, daß uns unser eignes Wesen sowie die ganze Welt in der Natur zur Erscheinung wird und daraus entspringt die Sehnsucht nach der Rückkehr in die ewige Heimath. In der Befriedigung dieser Sehnsucht, in der Befreiung von den Banden, die uns fesseln, liegt das Geheimniß des zeitlichen Todes.

Ueber unser sittliches Schuldbewußtseyn, sowie es als Grundgedanke allen resignirten Stimmungen des Gefühls zu Grunde liegt, erhebt uns die Andacht, in welcher uns die Hoffnung und das Vertrauen auf die heilige Allmacht lebt. Im andächtigen Vertrauen auf Gottes allmächtige Güte und Liebe hoffen wir auf die Wiederherstellung der Reinheit unsers Willens im ewigen Leben. Darin besteht das wahre Geheimniß der Versöhnung und Erlösung.

So stehen neben einander die religiösen Stimmungen des Gefühls als die Prinzipien der Lebensansichten der Menschen. Die Begeisterung lebt in der Beschauung episch ästhetischer Ideen, die Resignation in der Beschauung dramatischer oder kontrastirender ästhetischer

Ideen und die Andacht wird geweckt in der Beschauung lyrischer ästhetischer Ideen.

Die erscheinende Zweckmäßigkeit in der Natur ordnen wir nach der epischen Form der ästhetischen Ideen unter das höchste ideale Prinzip des Zwecks, die erscheinende Zweckwidrigkeit wird dagegen als eine nur anscheinende elegisch, tragisch oder komisch verworfen. Dabei müssen wir aber wohl auf den Unterschied des Elegischen und Tragischen vom Komischen achten. Das Komische ist, analog dem Schönen, objektiv eine Form der Zweckwidrigkeit ohne bestimmten Zweck, es ist das in sich Zweckwidrige, das Elegische und Tragische dagegen ist nur das für mein Gefühl oder Mitgefühl Zweckwidrige. Dort wird objektiv der Gegenstand selbst als nichtig der ewigen Wahrheit nach verworfen, hier nur subjektiv das Gefühl meiner Beurtheilung desselben. Keine Landschaft und überhaupt Nichts, was die Natur bildet, kann komisch seyn, aber schon das Thun und Treiben eines Thieres (das Murmelthier oder der Affe können als Beispiel dienen) und überhaupt Dasjenige, was als das Werk der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes erscheint. Die komischen Ideen zeigen sich also stets nur in der teleologischen Form ästhetischer Ideen und bleiben der spekulativen Form ganz fremd. Diese Bemerkung, daß der Natur in ihren freien Bildungen nichts komisch geräth, bestätigt die Behauptung, daß die schönen Formen der Natur ihrem Schöpfungstriebe nicht bloß zufällig gelungen sind, sondern daß dieser selbst nach dem Gesetz der ewigen Schönheit arbeitet. Es geht aber auch daraus hervor, daß die

dramatischen Ideen höher stehen, als die epischen. Wir ahnden zwar Geistesleben und Geisteswеben in den epischen Formen der ästhetischen Ideen, aber dennoch langen diese Formen nicht bis zur Freiheit und Selbstständigkeit des persönlichen Geistes selbst empor. Auf der andern Seite stehen die dramatischen ästhetischen Ideen, in deren Formen sich die persönliche Freiheit des Geistes ausdrückt, tiefer, als die lyrischen, welche sich bis zur Ahndung der Gottheit selbst erheben.

Die ästhetischen Ideen zerfallen also in drei große Gruppen, in die epischen der Begeisterung, die dramatischen der Resignation und die lyrischen der Andacht. Ich will das, was wir damit meinen, durch einige Beispiele deutlicher zu machen suchen. Zuerst erinnere ich, daß wir die Bedeutung dieser Ausdrücke des epischen, dramatischen und lyrischen nicht etwa auf die Formen der Dichtung beschränken, sondern schlechthin auf alle ästhetischen Ideen beziehen, es seyen dieselben in der Natur oder der Kunst gegeben. Grünende Fluren mit malerischen Baumgruppen geschmückt und von sanften Höhen oder fernen Gebirgsansichten begrenzt, machen leicht den Eindruck epischer ästhetischer Ideen. Um zunächst an bekannte Gegenstände zu erinnern, will ich die Gegend von Altenstein und Liebenstein an der Südseite des Thüringerwaldes, die Landschaften von Heidelberg und Dresden nennen. Sucht man Schöneres noch und Entfernteres, so findet man es an den lombardischen Seen: auf den boromäischen Inseln des Lago maggiore oder in den reizenden Umgebungen des Comersees, wo des Oelbaums mattes Grün sich mit dem dunkeln Laube

der Orangen, der Granate feuriges Roth mit dem milden Weiß der Citrone mischt, wo Epheu und Weinlaub die edle Kastanie umranken, Myrthen und Lorbeeren die mit freundlichen Villen und Dörfern besetzten Ufer schmücken. Aber auch Meeresansichten gehören hierher, wie der Golf von Neapel und die Bucht von Rio de Janeiro, deren palmenreiche Inseln mit der terrassenförmigen Stadt und der malerischen Gebirgslandschaft im Hintergrunde, nach den Erzählungen der Reisenden, einen wahrhaft feenartigen Anblick gewähren sollen. Pittoreske Gebirgsansichten dagegen gehören größtentheils entweder dem Kreise der dramatischen oder den lyrisch-ästhetischen Ideen an. Zu den erstern zähle ich gewisse Felsenlandschaften in den Gebirgen von Böhmen und der Lausitz, wie Schloß Friedland, die Felsen von Kleinskal an der Isar, den Oybin, einzelne Felsenthäler der sächsischen Schweiz sowie einen großen Theil der Landschaften von Hochschottland. Man bezeichnet den Eindruck solcher Gegenden gewöhnlich mit dem Worte „romantisch.“ Sie gehören großentheils der Basaltformation oder den abenteuerlichen Bildungen des Quadersandsteins an. Granitformationen dagegen sowie die des Urkalks gehen bald in's Erhabene über. Den Eindruck des Erhabenen geben die Alpenlandschaften der Schweiz, ich brauche nur an das Chamouny-Thal oder den Anblick der Jungfrau zu erinnern. Dies ist der Kreis der lyrisch-ästhetischen Ideen. In diesen Kreis der lyrisch-ästhetischen Ideen gehört vor Allem auch der gestirnte Himmel. Zu diesen Beispielen aus der Natur will ich noch einige der Kunst auswählen. Der Apoll von Belvedere und die berühmte

Waldansicht von Ruisdael sind episch-ästhetische Ideen, der Laokoon und die Gruppe der Niobe dramatische, die sixtinische Madonna von Rafael eine lyrische. Schön ist das Parthenon, erhaben die Peterskirche und der Münster. Jenes episch, diese beiden lyrisch; die Alhambra könnte man romantisch nennen. Um nun noch Beispiele aus der Dichtung anzuführen, so nenne ich Goethes Iphigenia auf Tauris eine epische ästhetische Idee, seinen Prometheus eine dramatische und sein Gedicht: „Grenzen der Menschheit" eine lyrische. Aus diesen letztern Beispielen erhellt, daß unsere Unterscheidungen nicht mit denjenigen zusammenfallen, welche Goethe als wahre Naturformen der Dichtung im westöstlichen Divan aufführt. Das kommt daher, weil wir, um die Gliederung unserer Ueberzeugungen nachzuweisen, philosophische Unterscheidungen zu machen genöthigt sind auf einem Gebiete, wo eigentlich nur malerische Unterschiede vorwalten.

In der Beschauung jener vielgestaltigen Welt der ästhetischen Ideen bewegt sich nun der religiöse Gedanke. Diese ästhetischen Ideen wecken die religiösen Ideen und führen uns unmittelbar auf den Mittelpunkt des Glaubens. Der Glaube, dies Vertrauen auf die Wahrheit des in sich Vollendeten, ist aber eine unmittelbare Thatsache unserer Erkenntniß, ebenso wie die reine Anschauung oder die Naturgesetzgebung aus den Kategorieen. Vor dem Bewußtseyn können wir diesen Glauben aber nur aussprechen unter der doppelt verneinenden Form der Ideen des Absoluten. Diese Ideen des Absoluten sind also die wahren Prinzipien des Glaubens

und keine erschlossenen Behauptungen, wofür sie Kant anzusehen geneigt war *).

Nunmehr können wir auch jenes gaukelnde Trugbild des Deismus, jenes Phantom einer wissenschaftlichen Erkenntniß der religiösen Wahrheit, das bald als real und nothwendig bald wieder als leer und nichtig erschien, entzaubern. Wir wissen nämlich jetzt, es giebt vermöge der Kritik der Vernunft zwar eine Wissenschaft von den Ideen, aber keine Wissenschaft aus Ideen. Sowie man aber, ohne die Natur der religiösen Wahrheit vorher kritisch untersucht zu haben, sie nur wissenschaftlich zu entwickeln versucht, so wird die natürliche Religion unvermeidlich den Schein einer Wissenschaft aus Ideen annehmen und dadurch erhält sie jene falsche Doppelnatur, durch die sie zum neckenden Trugbild wird. Die natürliche Religion liegt allerdings in der Erkenntniß aus Ideen, aber von dieser Erkenntniß aus Ideen wissen wir, daß sie nicht theoretisch, sondern ästhetisch ist. Die wahre natürliche Religion ist also die religiös-ästhetische Weltansicht.

Wir haben bei der Apriorität und Selbstständigkeit der Grundsätze der Mechanik keine Aussicht, dereinst noch ein Weltgesetz zu entdecken, aus dem sich die Einheit des Naturganzen verstehen und erklären ließe. Es wird bei der Unvollendbarkeit der Sinnenwelt nie gelingen für das Weltgebäude, für das sichtbare Universum wissenschaftlich eine Form der Anschauung zu entdecken,

---

*) Wer eine weitere Belehrung hierüber sucht, den verweise ich auf Fries' System der Metaphysik, §. 90—91. §. 95.

welche das Gepräge der Vollendung an sich trüge und durch den Zauber einer ästhetischen Idee, durch die Schönheit ihrer Form die Theorie mit der Aesthetik versöhnen könnte. Es könnte dies nur geschehen, wenn die hylologische Weltansicht vermittelst ästhetischer Ideen unter die Ideen des Absoluten träte, was wegen der Selbstständigkeit der Naturgesetze unmöglich ist. Nicht die hylologische, sondern unsere Ansichten vom Geistesleben und in Verbindung mit diesen die morphotische Ansicht der Körperwelt sind den Ideen der Vollendung untergeordnet. So besteht also die vollendete Einheit unserer Erkenntniß nicht durch ein allgemeines Gesetz, sondern durch die Vielgestalt ästhetischer Ideen unter den Ideen der vollendeten nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge in der religiös-ästhetischen Weltansicht und wir steigen auch hier stufenweis aufwärts von der Kunstanschauung der Natur und dem großen Epos der Weltgeschichte zu dem Drama des Menschenlebens bis zur Ahndung einer göttlichen Weltregierung. Nur in den lyrisch-ästhetischen Ideen der Andacht können wir die Welt der Gottheit unterworfen erkennen. Durch Gottes heilige Allmacht besteht in Wahrheit die vollendete Einheit der Welt, aber kein menschlicher Begriff wird das Geheimniß dieser Einheit noch die Majestät der Gottheit je enthüllen, nur in den lyrisch-ästhetischen Ideen ahnden wir das Walten der heiligen Allmacht, nur auf den Flügeln der Andacht schwingen wir uns zu ihr empor.

Dies ist der natürliche Zusammenhang unserer religiösen Ueberzeugungen. Jedem Menschen lebt diese Ueberzeugung nicht etwa in einem kunstvollen Beweisverfahren

des Verstandes, sondern in den ungekünstelten und natürlichen Stimmungen seines Gefühls. Da, wo sich dieses Gefühl regt, klingt auch gleich die Erinnerung der in der Natur unsers Geistes umwandelbar gegründeten religiösen Ideen an. Die wahre Religion besteht also in keiner mystischen Versenkung in Gott, in keiner scholastisch-dogmatischen Begriffsgrübelei über sein Wesen und seine Absichten, in keinem pietistischen Hochmuth auf die Vorzüge der göttlichen Gnade, sie lebt vielmehr allein in jenen frommen Stimmungen des Gefühls, welche uns den Blick in das Zauberland der Schönheit öffnen, dessen überirdischer Glanz einer andern, höhern Welt entstammt.

Irrend zwischen Körperformen sinnt der Geist nur sich den Traum des Erdenlebens zu deuten, denn in den Körperformen tritt ihm nicht die ewige Wahrheit selbst entgegen, sondern nur die Bilder ihrer Ahndung. Die Sterne des Himmels, die Farben des Lichts, die Blüthen der Flur, die Formen jeglicher Schönheit sind uns Zeugen einer ewigen Herrlichkeit, geheimnißvoll und unverstanden umschweben uns diese Bilder einer überirdischen Welt. Kein menschlicher Verstand wird den Sinn derselben jemals zu entziffern und auszulegen vermögen, aber das Menschenherz freut sich ihrer Schönheit, verliert sich bewundernd in ihren Anblick und ahndet hinter ihren geheimnißvollen Formen eine tief bedeutungsvolle Wahrheit. Die Philosophie hat hier ihre Aufgabe gelöst, sobald sie die Ahndungen dieses Gefühls gegen den Zweifel und Vorwitz der Wissenschaft gesichert hat.

Anhang.

Bemerkungen über einige schwierige und dunkle Parthieen in Fries's Kritik der Vernunft.

Fries ist der einzige Philosoph nach Kant, welcher das Wesen des Kriticismus richtig verstand, welcher nicht eine Lehre, ein besonderes Dogma darin suchte, sondern die Forderung der subjektiven Wendung der Spekulation. Dadurch ist ihm seine ausgezeichnete Stellung in der Geschichte der Philosophie für immer gesichert. Die Fortbildung der Kantischen Dialektik durch Fries besteht in folgenden Hauptpunkten: 1) in der vollständigen Lehre von den Gründen der Wahrheit: in der Nachweisung, daß die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß ein auf sich beruhendes Faktum ist. Dadurch ist auch den Anforderungen des Aenesidemos Genüge gethan. 2) In der Vervollständigung der Theorie der produktiven Einbildungskraft und der figürlichen Synthesis. 3) In der Aufklärung der Kantischen Lehre von der Identität aller Apperceptionen durch die Theorie der Apperceptionen. 4) In der Ausbildung der Lehre vom Bewußtseyn überhaupt durch die Auflösung des ganz

neuen Problems: wie ist es möglich, willkürlich vorzustellen, und 5) in der bedeutenden Stellung, welche er der Kategorieentafel im Ganzen unserer Erkenntniß angewiesen hat, verbunden mit der Lehre vom negativen Ursprung der Ideen. Hierdurch ist die Lehre von den philosophischen Prinzipien vollständig aufgeklärt, und zudem sind die logischen Urtheilsformen nicht wie bei Kant bloß faktisch aufgestellt, sondern aus der Natur des Urtheils nachgewiesen.

Allen diesen liegt aber gemeinschaftlich die Eine Lehre vom Unterschied der unmittelbaren Erkenntniß und des Bewußtseyns zum Grunde. Diese Lehre ist die wichtigste in den psychologischen Theorieen Fries's; in ihren feinern Ausführungen ist sie aber mit vielen Schwierigkeiten umgeben, welche bei dem Mangel der Anschaulichkeit der psychologischen Grundverhältnisse unvermeidlich sind. Aus diesem Grunde und wegen einer gewissen Kürze der Darstellung ist namentlich der zweite Band von Fries's Kritik der Vernunft den Meisten ein verschlossenes Buch geblieben. Für diejenigen, welche in dieses große Werk des philosophischen Tiefsinns einzudringen suchen, lasse ich hier einige Bemerkungen folgen, von denen ich glaube, daß sie über etliche schwierige Punkte einiges Licht verbreiten werden.

Den ersten von den soeben aufgeführten Hauptpunkten, welcher die Gründe der Wahrheit betrifft, sowie den fünften, über den negativen Ursprung der Ideen, glaube ich in dem erstem und dritten Abschnitt vollständig erläutert zu haben. Der zweite Punkt betrifft die Lehre von der figürlichen Verbindung der konstruirenden

Einbildungskraft, durch welche es Fries gelungen ist, die Fiktionen der Einbildungskraft, sowie die Sinnentäuschungen vollständig zu erklären, was Kant unmöglich war.

Will man zu einer richtigen Einsicht in die Theorie der produktiven Einbildungskraft und der durch sie gegebenen Vorstellungen der figürlichen Synthesis gelangen, so muß man vor Allem den Antheil bestimmen, den die Einbildungskraft am Sehen und an der Anschauung überhaupt hat. Man meint gewöhnlich, daß in der Sinneswahrnehmung auch schon die vollständige Anschauung eines Körpers enthalten sey. Allein wenn wir die einzelnen Elemente, aus denen die letztere besteht, genauer untersuchen, so werden wir die Sache anders finden. Zur vollständigen Anschauung eines Körpers gehört nicht bloß die Farbe, sondern auch die Gestalt, Größe, Entfernung und Lage desselben. Diejenigen, welche sich mit der Optik oder der Perspektive beschäftigt haben, wissen, daß uns das Auge über die Entfernung und Größe des Gegenstands keine Auskunft giebt. Der Durchmesser eines Gegenstandes oder der Abstand zweier von einander erscheint uns zwischen den Schenkeln des sogenannten Sehewinkels. Aber der Ort des Gegenstandes in diesem Winkel ist uns durch den Gesichtssinn nicht mitgegeben, und doch bestimmt gerade dieser Ort die Entfernung und Größe des Gegenstandes. Die Anschauung des Körpers vermittelst des Auges oder des Gesichts bleibt aber nicht bloß unvollständig, sondern zum Theil sogar fehlerhaft. Wir sehen die Gestalt des Körpers in der Regel nicht so, wie sie wirklich ist, sondern wie sie uns nach den veränderlichen Verhältnissen der Lage,

d. h. von unserm jedesmaligen Standpunkte aus erscheint. Wir erhalten nicht die unveränderliche stereometrische, sondern eine perspektivische Ansicht des Körpers, welche sich mit der Veränderung unseres Standpunkts verändert. Ungeachtet jenes Mangels auf der einen und dieses Fehlers auf der andern Seite lernen wir doch allmälig richtig und vollständig sehen, d. h. wir gelangen nach und nach zu der richtigen stereometrischen Anschauung der Körperwelt. Es muß sich also im Sehen zu den bloßen Gesichtsvorstellungen noch etwas Anderes hinzugesellen, was die Mängel des Sinnes ergänzt und seine Fehler verbessert. Was ist nun das? Die Früheren, welche diesen Gegenstand behandelt haben, sind da meist der Meinung gewesen, der Gesichtsinn werde durch Vergleichung mit einem andern Sinn rektificirt und verificirt. Man glaubte, der Tastsinn enthalte die Regel, nach der man die Lücken der Gesichtsvorstellungen ergänzen, ihre Fehler corrigiren müsse. Wenn dem wirklich also wäre, so müßten offenbar die Vorstellungen des Tastsinnes vollständig und untrüglich seyn; sie dürften keinen Täuschungen unterworfen seyn. Beides ist aber nicht der Fall, wie sich durch ein sehr einfaches Experiment nachweisen läßt. Wenn man eine kleine Kugel zwischen zwei über einander geschlagene Finger faßt und auf einer harten Unterlage hin und her rollt, so wird man zwei Kugeln zu fühlen meinen, zwischen denen man durchgreift. Die Erklärung davon ist sehr leicht. Die Wahrnehmungen des Tastsinns belehren uns unmittelbar nur darüber, ob der Körper rund oder eckig, glatt oder rauh, warm oder kalt ist. Was wir nun auf der lin-

ken Seite des Fingers als rund fühlen, sind wir wegen der natürlichen Lage der Finger gewohnt, als Kugel auf dieser Seite zu konstruiren und so umgekehrt. Es ist also auch der Tastsinn Täuschungen ähnlicher Art unterworfen, wie der Gesichtsinn und es müssen auch seine Vorstellungen rektificirt und verificirt werden. Nur da hier der Kreis der Wahrnehmungen überhaupt enger ist, so ist auch der Kreis der in ihnen möglichen Täuschungen beschränkter. Es erhellt ferner daraus, daß der Tastsinn nicht etwa die Wahrnehmung der Gestalt des Körpers in sich enthält, sondern nur die Konstruktion derselben einleitet vermöge der Beschaffenheiten, die wir durch ihn von dem Körper wahrnehmen. Es gesellt sich also auch zu den Vorstellungen des Tastsinns noch ein anderes Element hinzu, welches dieselben allererst vervollständigt. Dieselbe Bemerkung, welche ich hier beim Tastsinn im Bezug auf die Anschauung der Gestalt gemacht habe, läßt sich auch auf den Gesichtssinn anwenden. Gestalt ist Figur und Figur ist eine Zeichnung nach einem geometrischen Gesetz. Die Gestalt ist also kein Gegenstand der Sinnesanschauung, sondern ein Werk der Konstruktion. Gestalten sind Konstruktionen im Raum. Nun konstruirt aber nicht der Sinn, sondern die Einbildungskraft. Der Sinn zeigt uns nur Qualitäten: das Gehör Töne, der Geruch Düfte, die Betastung Glätte und Rauhigkeit, Ründung und Ecken, Wärme und Kälte; der Sinn des Gesichts zeigt uns nur Farben. Dabei ist es im Instinkt des Sinnes gegründet, daß wir die Farben unmittelbar außer uns sehen. Wie aber nach der Ausbreitung und Schat-

tirung der gesehenen Farbe der gefärbte Körper selbst zu konstruiren sey, das müssen wir erst durch Gewohnheit, Uebung und Ueberlegung lernen. Dies bestätigen die interessanten Beobachtungen, welche Cheselden an Blindgeborenen *) und Feuerbach an Kaspar Hauser gemacht haben. Kaspar Hauser äußerte, als ihn Feuerbach zum ersten Mal besuchte, sein Mißfallen über den Anblick der „schönen, im Schmuck des Sommers prangenden Landschaft" durch's Fenster. Es kam ihm vor, als wenn ein Laden mit bunten Farbenklekſen, in denen er keine einzelnen Dinge erkennen und unterscheiden konnte, das Fenster verschlösse und den Blick in's Freie wehre. Erst nachdem er auf Spaziergängen besser sehen gelernt hatte, verschwand ihm der vermeintliche Fensterladen und die Landschaft that sich vor ihm auf **). Diese Beobachtungen setzen es außer allen Zweifel, daß nicht der Sinn unmittelbar die Gestalt anschaut, sondern daß erst die produktive Einbildungskraft, vom Sinn geführt, dieselbe konstruirt.

Wir sehen also zunächst nur Farben. So wie dem Gehör die Tonwelt, so gehört psychisch dem Auge die Farbenwelt und während die erstere unbegrenzbar bleibt, ist die letztere vollständig umschlossen von der Farbenkugel. Die Farbe ist zunächst etwas subjektiv dem Geist Gehöriges und sie wird erst dann objektiv,

*) Eine ausführliche Beschreibung hiervon nach Cheselden's eigenem Berichte findet man in Robert Smith's Vollständigem Lehrbegriff der Optik, bearbeitet von Kästner. Kap. 5. Wie wir durch das Gesicht Begriffe bekommen.

**) Feuerbach's Kaspar Hauser S. 77 — 80.

d. h. eine Beschaffenheit des Körpers, wenn wir sie vermittelst des Lichts sehen. Sie ist nämlich physiologisch in der Erregbarkeit des Auges gegründet und nimmt erst durch ihren Zusammenhang mit dem Naturgesetz der Weltbeleuchtung einen physikalischen Charakter an. Dies bestätigen die durch Druck oder galvanischen Reiz hervorgerufenen Farbenflecke, sowie die subjektiven Erscheinungen complementärer Farben. Sobald wir vermittest des Lichts Farben sehen, so verbindet sich auch sogleich die Geometrie des Lichtes, d. h. das Gesetz der geradlinigen Verbreitung des Lichtsstrahls, mit ihnen. Es befindet sich dann stets ein kleines Bild von dem gesehenen Körper auf der Netzhaut. Dieses Bildchen ist die Basis unserer Konstruktion der Gestalt. Von jedem Punkte dieses Bildes projieiren wir durch den optischen Mittelpunkt des Auges die Sehestrahlen nach dem Gesetz der geradlinigen Verbreitung des Lichts hinaus in den Raum. Dadurch bilden sich die Sehewinkel. Die Vertheilung von Licht und Schatten hilft uns dann die Zeichnung in dem Raume stereometrisch anordnen. Nach den Andeutungen des Farbenspiels, welches dem Auge gegeben ist, formen und sondern sich die Gestalten.

Man sollte da wohl meinen, daß wenigstens der Sehewinkel gegeben sey, durch die Richtung des Lichtstrahls im Auge. Allein auch dies ist nicht der Fall. Die Richtung des Sehestrahls ist gar nicht sinnlich gegeben, sondern sie wird durch den Instinkt des Sinnes bestimmt. Wäre die Richtung des Sehestrahls durch den Sinn gegeben, so müßte sie mit der Richtung des Lichtstrahls zusammenfallen: wir würden die Richtung

des einfallenden Lichtstrahls empfinden. Allein gegeben ist uns nur das Bildchen auf der Netzhaut. Wir empfinden vermitelst der Netzhaut nur die Masse und die Qualität des Lichts, die Masse, das ist die Ausdehnung und Intensität desselben, die Qualität, das ist die Farbe, aber keineswegs die Richtung desselben, sondern wir suchen vielmehr unabhängig von dieser Richtung den leuchtenden Punkt nach einem Gesetz, welches im Instinkt des Sehens gegründet ist. Im Instinkt des Sehens liegt es nämlich, daß wir von jedem Bildpunkte aus die Sehestrahlen immer durch den optischen Mittelpunkt hinaus in die Außenwelt projiciren müssen, ganz abgesehen davon, welchen Lauf auch der Lichtstrahl nimmt, der diesen Bildpunkt abbildet. Dies läßt sich durch den bekannten Schreinerschen Versuch beweisen*), ein Experiment, welches unverkennbar zeigt, daß die Richtung des Sehestrahls von der Richtung des einfallenden Lichstrahls verschieden ist. Wir gelangen also zu dem Resultate: daß alles Mathematische beim Sehen, als Entfernung, Größe, Gestalt, ja selbst die Richtung, in welcher wir den Körper suchen, nicht durch den Sinn gegeben wird, sondern ein Werk der produktiven Einbildungskraft ist. Vermittelst des Sinnes schauen wir nicht den Körper selbst, sondern Beschaffenheiten des Körpers an. Die Anschauung des Körpers selbst gehört schon nicht mehr dem Sinn, sondern der produktiven Einbildungskraft an.

---

*) Fries, Ueber den optischen Mittelpunkt im menschlichen Auge. S. 38 und 39.

Unsre Erkenntniß der Körperwelt ist also aus ganz verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt. Die Qualitäten, d. h. die Beschaffenheiten der Dinge erkennen wir durch den Sinn. Die gestalteten Dinge, denen diese Beschaffenheiten als Eigenschaften zukommen, erkennen wir durch die mathematische oder reine Anschauung. Beide zusammen konstituiren in ihrer Verbindung mit einander das Ganze der Anschauung. Endlich die Wesenheit dieser Gestalten und gestalteten Dinge denken wir durch die Kategorie, d. h. wir erkennen sie durch das philosophische Element unserer Erkenntniß. In jedem Ganzen unserer Erkenntniß liegen also immer drei verschiedenartige Elemente: ein sinnesanschauliches, ein reinanschauliches und ein philosophisches. Das erstere wird geradezu gegeben kraft der sinnlichen Anregung unsers Erkenntnißvermögens. Aber die beiden andern gesellen sich aus der Tiefe unsers Innern zu diesem hinzu, indem sie nicht aus der einzelnen sinnlichen Erregung, sondern aus der Form der Erregbarkeit des Vermögens abstammen.

Das mathematische Element unserer Anschauung, die Vorstellungen von Gestalt, Größe, Entfernung, Lage und Dauer sind Konstruktionen der produktiven Einbildungskraft. Diese Konstruktionen setzen aber als Bedingung ihrer Möglichkeit eine anschauliche Form des Nebeneinander und des Nacheinander, d. i. den Raum und die Zeit voraus. Raum und Zeit sind anschauliche Formen des gleichartigen Mannigfaltigen. Wenn nun die Einbildungskraft den Gehalt der sinnesanschaulichen Erkenntniß in diese Formen einzeichnet, so vereinigt sie das verschiedenartige Mannigfal-

tige, welches die Sinne geben, zu einem Ganzen. Dieses geschieht in den Vorstellungen von Gestalt und Dauer. Diese Vorstellungen sind also Verbindungsformen. Es liegt in ihnen eine synthetische Einheit des gleichartigen Mannigfaltigen, welche anschaulich ist, und deshalb nannte sie Kant Vorstellungen der figürlichen Synthesis.

Diese Vorstellungen haben nun von jeher für die Philosophie große Schwierigkeit gehabt, weil man sich ihre Natur nicht recht begreiflich machen konnte. Kant ist der Erste, der sie richtig charakterisirt und von der reinen Anschauung des Raumes und der Zeit unterschieden hat, aber erst Fries ist es gelungen, ihre Natur vollständig aufzuklären. In der ganzen Vorstellungsart liegt etwas höchst Räthselvolles und sogar Widersprechendes. Denn auf der einen Seite sind sie etwas Willkürliches, auf der andern etwas Nothwendiges. Denn da sie Konstruktionen der Einbildungskraft sind, das Konstruiren der Einbildungskraft aber eine willkürliche Thätigkeit ist, so scheinen sie das Produkt einer willkürlichen Thätigkeit zu seyn. Allein diese Vorstellungen können denn doch nicht durch unsre Willkür bestimmt seyn, denn dann könnten sie uns nicht Anschauungen einer Welt außer uns geben, sondern nur Vorstellungen einer von uns selbst gemachten, erdichteten Ordnung der Dinge. In der That liegt gerade in diesen Vorstellungen das mathematische Element unserer Erkenntniß. Die mathematische Erkenntniß zeigt uns aber nicht bloß die Wirklichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit ihrer Gegenstände. Wie läßt sich nun aber der Widerspruch

zwischen der Willkürlichkeit und der Nothwendigkeit dieser Vorstellungen aufheben?

Wir werden dem auf die Spur kommen, wenn wir die bereits oben angedeuteten Mängel und Irrthümer genauer untersuchen, die in dieser Vorstellungsweise bisweilen vorkommen. Wenn die Konstruktionen der Einbildungskraft bisweilen mangelhaft bleiben, bisweilen sogar falsch ausfallen können, so muß es hier zwei verschiedene Gesetze geben, nach denen unsere Vorstellungen erfolgen. Nach dem einen Gesetz versucht unsre Einbildungskraft mit oft willkürlicher Thätigkeit sich eine Vorstellung von der Konstruktion der Dinge in Raum und Zeit zu machen; dabei erkennt sie aber noch ein anderes nothwendiges Gesetz der Wahrheit an, nach welchem diese Konstruktion eigentlich zu machen sey, welches sie aber zuweilen nicht vollständig zu erreichen vermag, in Rücksicht dessen sie zuweilen gar fehlt.

Wohin nun diese beiden Gesetze gehören und in welchem Verhältniß sie zu einander stehen, das läßt sich durch den von Fries nachgewiesenen Unterschied zwischen Bewußtseyn und unmittelbarer Erkenntniß genau bestimmen. Nach dem Gesetz des innern Sinnes ist nämlich das Vorhandenseyn der Thätigkeiten im Geiste mit dem Bewußtseyn derselben nicht einerlei, es muß erst noch ein eigenes Verhältniß zum Vermögen der Selbsterkenntniß hinzukommen, damit wir das wirklich in uns finden, was sonst nur dunkel in uns ist. In der für sich dunkeln unmittelbaren Erkenntniß nun liegt die Vorstellungsart der produktiven Einbildungskraft mit Nothwendigkeit gegründet, ihre Willkürlichkeit kommt nur daher, daß

sie uns nicht auch vollständig unmittelbar durch den innern Sinn zum Bewußtseyn kommt. Der innere Sinn kann unmittelbar nur den Wechsel des augenblicklich Gegenwärtigen zeigen. Das Mathematische ist aber etwas Stehenbleibendes. Dieses Stehenbleiben kann uns nun der Sinn für sich nicht zeigen, sondern da muß ihm die Erinnerung mit zu Hilfe kommen und die Erinnerung dient ihrerseits schon wiederum dem Urtheil.

Diese Verhältnisse kann man sich am besten an dem Fall deutlich machen, wie wir zur Kenntniß der Entfernungen gelangen. Die Entfernung ist erst dann in meiner Erkenntniß, wenn ich einen Gegenstand von den zwei entgegengesetzten Endpunkten einer Standlinie aus betrachtet habe. Man denke sich über der Grundlinie A B das Dreieck A B C. Habe ich da die Standlinie A B durchlaufen, so kenne ich zuerst die Entfernung des Punktes A von dem Punkte B. Ein Blick von A und ein Blick von B aus nach C zeigt mir dann den Unterschied der Richtungen der beiden Linien A C und B C mit der Grundlinie; und da durch den Durchschnitt jener beiden Linien der Ort des Punktes C bestimmt ist, so kenne ich zugleich auch diesen. Es ist also jetzt die Entfernung und Lage dieses Punktes sowie die ganze Konstruktion des Dreiecks in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben. Die Kenntniß aller einzelnen Theile des Dreiecks: der Grundlinie, der Winkel an derselben und des Orts der Spitze ist nun zugleich in meiner unmittelbaren Erkenntniß. Etwas ganz Anderes aber ist es, wie ich mir dieser Verhältnisse wieder bewußt werde. Ich kann nicht zugleich in A und in B stehen, um von

beiden Punkten aus nach C zu visiren: ich kann also das Verhältniß der beiden Winkel nicht unmittelbar anschauen, sondern um dieses zu finden, muß ich sie erst mit einander vergleichen. Das ist aber eine Sache der Reflexion, d. h. des Urtheils. Es giebt folglich in unserm Innern keinen Standpunkt der Selbstbeobachtung, von dem aus der innere Sinn ein solches gegebenes Ganze der mathematischen Anschauung vollständig mit Einem Blick übersehen könnte. Der innere Sinn kann ein solches Ganze mathematischer Erkenntnisse, welches gleichzeitig in uns vorhanden ist, vollständig nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Erinnerung wahrnehmen. Denn die Auffassung der Winkel A und B in der Anschauung findet nicht gleichzeitig, sondern nach einander statt. Ich bin daher genöthigt eine Anschauung mit einer Erinnerung oder zwei Erinnerungen unter einander zu vergleichen. Dabei kommt aber alles darauf an, ob ich die Winkel A und B genau gemessen oder nur nach dem Augenmaaß abgeschätzt habe. Im erstern Falle ist die Beobachtung vollständig, im andern unvollständig. In solchen unvollständigen Beobachtungen nun liegt die Quelle der hier vorkommenden Irrthümer.

Bei der Lehre von der figürlichen Synthesis muß man also die produktive Einbildungskraft als ein unmittelbares Erkenntnißvermögen wohl unterscheiden von der produktiven Einbildungskraft als einem Vermögen der Wiederholung von Erkenntnissen. Beide werden mit demselben Namen benannt, allein die erstere ist das mathematische Anschauungsvermögen selbst; die andere

ist nur ein nachkonstruirendes Vermögen des Bewußtseyns, welches in seiner Thätigkeit zum Theil willkürlich verfährt. In der Sinnesanschauung ist das Bewußtseyn noch unmittelbar zusammen mit der äußern Anschauung. Aber von hier an trennt es sich sogleich von der unmittelbaren Erkenntniß und kann erst mittelbar und künstlich in den Formen der Reflexion stufenweis an sie gebracht werden. Dazwischen liegt nun das ganze Gebiet der gewohnheitsmäßigen Ausbildung, das Gebiet des untern Gedankenlaufs, wie es Fries nennt. Auf dieser Mittelstufe zwischen Sinn und Reflexion kommen uns nun die mathematischen Verhältnisse der figürlichen Synthesis zum Bewußtseyn. Diesem Zwischengebiet, dem sogenannten unteren Gedankenlauf, gehören die Associationen oder die Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft an, welche in ihrer Trennung von der Erkenntniß und Wiedervereinigung zu problematischen Vorstellungen an einen eigenen psychologischen Mechanismus gebunden sind. Das Ganze ist ein sehr künstliches und zusammengesetztes Werk der Einbildungskraft, welches auf einem Spiel der Reproduktionen beruht. Das Phänomen der Association selbst besteht erstens in keiner Verstärkung des Bewußtseyns, sondern in einer Verstärkung der unmittelbaren Geistesthätigkeiten selbst. Die Erkenntnißthätigkeiten selbst associiren sich unter einander, wie das schon das Vorkommen der dunkeln Vorstellungen im untern Gedankenlauf beweist. Der Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft werden wir uns aber zweitens nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst des innern Sinnes bewußt: sie liegen in der

Mitte auch zwischen dem innern Sinn und der unmittelbaren Erkenntniß. Auf der andern Seite aber stehen sie in ihrem Verlauf unter den Bedingungen des äußern und innern Sinnes in Verbindung mit einander; denn wenn unsere Vernunft keine Sinnlichkeit besäße, so würde es auch keine Associationen für sie geben.

Die drei Stufen des Bewußtseyns für die mathematischen Vorstellungen sind also: innerer Sinn, Erinnerung und Urtheil. Hier treten uns nun die Vorstellungen der figürlichen Verbindung, wie sie durch die produktive Einbildungskraft der unmittelbaren Erkenntniß gegeben sind, auf der zweiten Stufe, in den beweglichen Vorstellungen der Association, vor das Bewußtseyn. In die Beweglichkeit dieser Vorstellungsspiele wirft sich aber bald eine feststehende geometrische oder stereometrische Zeichnung. Diese wird von der Gewohnheit bestimmt, und die allgemeingeltenden Formen der Gewöhnung hängen hier ab von gewissen Verhältnissen beim Sehen, welche Fries vollständig erörtert hat in seiner schönen Abhandlung über den optischen Mittelpunkt des Auges. Die figürliche Synthesis vor dem Bewußtseyn wird nämlich nur vollständig, wenn die Zeichnung stereometrisch nach allen drei Dimensionen des Raumes gegeben ist. Aber die dritte Dimension, die Entfernung, sehen wir nur mit nach dem Durchlaufen von Standlinien, gemäß dem Euklidischen Satz, daß durch eine Grundlinie und zwei anliegende Winkel das Dreieck bestimmt ist und unter Voraussetzung der gradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen. Sobald aber die anschaulichen Verhältnisse für unsere Auffassung nicht vollständig gegeben sind, so wird

sich das Gemälde nicht mehr nach diesen richtigen mathematischen Bedingungen der Zeichnung vollenden, sondern nach falschen, nur der Gewohnheit gehörenden. So sehen wir den Mond in die Landschaft gezeichnet größer am Horizont, als im Zenith, obschon in der That das Farbenbild, welches wir von ihm erhalten, oben eben so groß ist als unten *). Ebenso hat sich beim Anblick des

*) Daß wir die Mondscheibe am Horizont größer sehen, als hoch am Himmel, ist nicht Sache des Urtheils, sondern ein Werk der produktiven Einbildungskraft: es ist wirklich eine fehlerhafte Zeichnung, von deren Fehler wir uns gerade durch das Urtheil losmachen. Jeder Gegenstand erscheint nämlich dem Auge unter einem bestimmten Sehewinkel und die anschauliche Vorstellung von seiner richtigen Größe hängt dann davon ab, auf welche Stelle zwischen den Schenkeln dieses Sehewinkels die Einbildungskraft den Gegenstand einstellt. Schiebt sie ihn weiter hinaus, so erscheint er größer, rückt sie ihn näher an das Auge heran, so erscheint er im Gegentheil kleiner. Einer meiner Freunde wohnte in dem Dachstübchen eines Hauses so, daß er durch das Fenster über die Dachrinne auf die Straße sehen konnte. Eines Tages bemerkt er, während er am Fenster steht, ein großes Huhn von ungewöhnlichem Ansehen, welches ihm auf der Promenade zu stehen scheint. Als er, überrascht davon, den Blick auf den seltsamen Gegenstand richtet, schrumpft plötzlich das vermeintliche Huhn zur Größe eines gewöhnlichen Sperlings zusammen, welcher auf der Dachrinne saß. Die Erklärung hiervon ist sehr leicht. Mit seinen Gedanken beschäftigt, hatte er den Blick, ohne ihn auf etwas Bestimmtes zu fixiren, nur auf die Straße gerichtet. Da setzt sich draußen vor dem Fenster der Sperling auf die Dachrinne und erscheint in seinem Gesichtsfelde. Bei dem ungewissen Blick auf den Gegenstand wird er im ersten Augenblick die richtigen Verhältnisse der Entfernung nicht gewahr und seine Einbildungskraft versetzt den Sperling auf die Promenade, wo

gestirnten Himmels eine so feste Gewöhnung gebildet, daß für die Anschauung des Sternenhimmels ein einfaches geometrisches Gesetz zu Grunde liegt, nämlich das der Zeichnung nach einem Ellipsoid — zu domartiger Wölbung. Anders schon ist es am Wolkenhimmel. Wenn da große Wolkenwände stehen, so können dieselben wie ein flach gegen den Horizont geneigtes ebenes Dach, auch nach Folke's und Robert Smith's Vorstellung als Conchoidenbogen, wohl auch, vielleicht aber seltener, gewölbt erscheinen und es liegt eine gewisse Willkürlichkeit darin, in welcher Form die Einbildungskraft es faßt. Aehnlich wie bei den perspektivischen Figuren der Stereometrie kann man sich beliebig einbilden, ein und dieselbe Figur verschieden zu sehen. Die Phänomene am Wolkenhimmel sind selbst viel wandelbarer, veränderlicher und unbestimmt regelloser, als die regelmäßigen Vorgänge am Sternenhimmel. Deshalb liegt in der Anschauung des erstern kein so festes Gesetz der Gewöhnung, und wenn wir dennoch denselben auch als ein Kuppelgewölbe zu erblicken uns einbilden, so kommt dies mit daher, daß wir diese Vorstellung von dem letztern mit herübernehmen. Es ist die Anschauung von dem Azurgewölbe der heitern Himmelsbläue und der bestirnten Himmelsdecke, an welcher unsere Gewöhnung haftet, — und in diese Form fügen sich gleichsam von selbst die Wolkenbildungen.

er denn unter dem Sehewinkel gesehen, unter welchem ihn der Vogel auf der nahen Dachrinne erschien, natürlich sehr groß sich ausnehmen mußte. Sobald er aber den Blick genauer auf den Gegenstand selbst fixirt, verschwindet die Täuschung augenblicklich, weil sich sogleich die richtigen Verhältnisse der Entfernung zeigen.

Es ist aber die Gewohnheit, und nicht der Sinn, welche in der Ausbildung unserer Weltanschauung bald ein Bild stereometrisch feststellt da, wo für das Bewußtseyn die Bedingungen zur richtigen Vollendung der Zeichnung nicht mehr vollständig gegeben sind. Geht man nämlich in der Landschaft umher, so sind die Bilder derselben auf der Netzhaut des Auges in steter Bewegung und immerwährendem Wandel, und doch bleibt uns die Landschaft feststehen. Erst wenn die Geschwindigkeit unserer Bewegung einen bestimmten Grad (der Gewöhnung) übersteigt, schieben sich die Bilder coulissenartig hinter einander. Hier stellt also die Gewöhnung der Einbildungskraft das Bild fest und keineswegs das Auge. Diese feststehende Zeichnung nun fixirt sich nach der natürlichen Geometrie des Auges. Auf diesen Grundlagen rollen sich dann die Zeichnungen der Einbildungskraft immer weiter aus einander bis zum Ganzen des Weltgemäldes.

Aber welches ist diese natürliche Geometrie des Auges? Sobald das Auge in Bewegung kommt, so sehen wir, wie oben angegeben, nach Richtung und Entfernung in Verbindung mit einander; wir sehen alsdann stereometrisch nach allen drei Dimensionen des Raumes. Das Durchlaufen von Standlinien, der Blick von verschiedenen Standpunkten aus ist nämlich die Bedingung für die Wahrnehmung der dritten Dimension und somit für die Vollständigkeit der Konstruktion. Mit dem unbewegten Auge aber, sey es mit bewegtem, sey es mit unbewegtem Blick können wir die dritte Dimension nicht mit anschauen, sondern uns nur

einbilden. Der Blick von ein und demselben Standpunkte aus giebt nur Unterschiede in der Richtung, wir sehen dann nicht mehr stereometrisch, sondern bloß perspektivisch. Sehen wir nun hier, ohne unsern Ort zu verändern, mit unverwandtem Blick, so sehen wir in einer gewissen Analogie mit den Gesetzen der gewöhnlichen Perspektive mit einem festen Distanzpunkt über gradliniger Grundlinie. Mit bewegtem Blick, von unverändertem Standort aus, sehen wir dagegen gleichsam nach der Perspektive der Zeichnungen für das Panorama, wo die Grundlinie eine Kreislinie um den Standpunkt des Zuschauers als Mittelpunkt wird.

In einem solchen Falle befinden wir uns nun bei dem Blick über die Erde hinaus in die freien Himmelsräume. Wegen der außerordentlichen Kleinheit der Erdkugel im Vergleich mit den himmlischen Entfernungen betrachten wir die Himmelsräume und die Sternenwelt in ihnen nur wie von Einem Standpunkte aus. Daher sehen wir in die Sternenwelt hinein nur nach dem Unterschied der Gesichtslinien und nicht nach dem Unterschied der Distanzen. Alle Entfernungen bleiben unbestimmt, keine Gegenstände decken sich mehr gegenseitig und die Wirkung der Luftperspektive auf die Körper jenseits unsrer Atmosphäre verschwindet. Anstatt architektonisch den Himmelsbau aufzuführen, bildet die Einbildungskraft nur pittoresk die panoramaartige Himmelsansicht. Die Sternenwelt legt sich für uns nicht stereometrisch aus einander, wie die irdische Welt, sondern schlägt sich zum Sternenzelt zusammen.

Daß wir nun aber das Himmelsgewölbe nicht kugel-

förmig, sondern elliptisch sehen, kommt daher, daß wir beim freien Blick und für größere Entfernungen nicht nach den wirklichen Sehewinkeln, sondern bloß nach dem Augenmaaß auffassen und die Einbildungskraft dabei durch zwischenliegende Gegenstände in Verbindung mit den Wirkungen der Luftperspektive geleitet wird. Es kömmt daher für die Konstruktionen der Einbildungskraft zu den bloß perspektivischen Regeln gleichsam noch ein subjektiv optisches Gesetz der Zeichnung hinzu, welches in das Gemälde manche Abweichung von der strengen geometrischen Perspektive bringt. Das Unvermögen der Einbildungskraft große Längen unmittelbar zu fassen, nöthigt sie bei größeren Entfernungen, den Maaßstab zu verkleinern. So verkürzt sich der Blick nach Oben und die Gegend um das Zenith rückt näher auf uns herein, während der Horizont sich weiter hinausschiebt, weil auf diesem das stereometrische Sehen weiter langt und somit die Maaßstäbe wachsen.

Es ist also kein wirkliches Gewölbe, kein elliptisch gebogenes Dach, was wir sehen, sondern die Einbildungskraft fingirt sich nur ein solches, indem sie gewohnheitsmäßig die Zeichnung des Sternenhimmels vollendet, die für uns bei dem Anblick desselben nur von Einem Standort aus mathematisch unvollständig bleibt. Die Einbildungskraft vollendet hier eigenmächtig ein körperliches Bild, zu dessen Ausführung sie mathematisch durch keine Standlinie die dritte Dimension bekommen kann, und da dasselbe durch die Lokalfarbe der Luft eine blaue Färbung annimmt, so wird der Schein der Wirklichkeit desselben für uns noch täuschender. Das elliptische Him-

melsgewölbe, welches wir sehen, ist also nur eine **Fiktion der Einbildungskraft**, ebenso wie die Täuschung bei der Kugel, die sich mit verschränkten Fingern scheinbar wie zwei gebogene Widderhörner anfühlt *).

Die Fiktionen der Einbildungskraft leiten uns also darauf, die beweglichen Vorstellungen vor dem Bewußtseyn von den feststehenden mathematischen Formen in der unmittelbaren Erkenntniß wohl zu unterscheiden. Sie selbst haben nur in den erstern ihren Sitz und sie entspringen aus einer mangelhaften und unvollständigen Beobachtung der letztern durch die erstern, indem die Gewöhnung der Einbildungskraft die Mängel ergänzt. Wenn nämlich der Einbildungskraft die Bedingungen zur stereometrischen Konstruktion nicht vollständig gegeben sind, dann konstruirt sie zum Theil perspektivisch, zum Theil nach einer ihr eigenthümlich gehörenden subjektiv optischen Ansicht — bloß demgemäß, wie sie sich nach der natürlichen Geometrie des Auges gewöhnt hat, unter solchen Umständen ihr Gemälde auszubreiten. Es ist demnach die Gewohnheit, welche in einem solchen Falle das Bild fixirt, und nicht die Beobachtung der unmittelbaren Erkenntniß allein. Wir können dann wohl die Fehler, welche wir in der Beobachtung unserer unmittelbaren Erkenntniß begehen, nach dieser letztern selbst corrigiren, aber wir können uns doch niemals von ihnen losmachen. So corrigiren wir unsere Ansicht von dem scheinbaren

*) Aus diesen Erörterungen geht zur Genüge hervor, daß unsre Vorstellung vom Himmelsgewölbe keine sinnliche Vorstellung ist, welche, wie man gewöhnlich meint, von der Wölbung unserer Netzhaut entlehnt sey.

Himmelsgewölbe. Das elliptische Himmelsgewölbe, das der Sternenteppich bedeckt, ist das unmittelbar vor der Anschauung stehende. Aber bei der Konstruktion desselben verfährt die Einbildungskraft nicht nach den Regeln der geometrischen Perspektive allein, sondern sie bindet sich noch an jenes subjektiv optische Gesetz, dem zu Gunsten sie von dem mathematischen Gesetz des Sehewinkels abweicht. So findet sich, indem die produktive Einbildungskraft nach diesem Gesetz und den Regeln der Perspektive in Verbindung mit einander zeichnet, die Konstruktion des Ellipsoids sogleich zur Sinnesanschauung hinzu, zufolge des Antheils, welchen die Einbildungskraft bei der Sinnesanschauung hat. Vom Sehewinkel hängt aber allein die richtige Größe und Lage des Bildes ab. Wir corrigiren deshalb zuerst die Fehler der subjektiv optischen Ansicht und entwerfen uns das Bild des gestirnten Himmels in Gestalt einer Hohlkugel nach den strengen Regeln der geometrischen Perspektive. So erhalten wir die Ansicht der sphärischen Astronomie, welche es nicht mit dem scheinbaren Himmelsgewölbe, sondern mit einer eingebildeten Kugel zu thun hat. Aber dieses Bild selbst, obschon nach den richtigen Sehewinkeln corrigirt, ist dennoch unvollständig, weil die Entfernungen fehlen. Tragen wir diese richtig ein, so erhalten wir erst die wahre Ansicht vom Sternenhimmel: das wahre Weltsystem, weches Keppler auf den Grundlagen der Kopernikanischen Astronomie entdeckte. Das Bild der Sternenwelt verwandelt sich. Der gestirnte Himmel, dieses Firmament, das wir sehen, faltet sich zum unabsehbaren Weltraum aus einander, durch den zahllose Weltkörper rollen.

Wir müssen also eine doppelte figürliche Synthesis unterscheiden, eine, welche nur vor dem Bewußtseyn steht, und die andere, welche auch in der unmittelbaren Erkenntniß sich findet. So gehört der transcendentalen Apperception der Kepplersch-Kopernikanische Weltbau, d. h. die Ansicht der theoretischen Astronomie, hingegen die Fiktion von dem Himmelsgewölbe nur der produktiven Einbildungskraft vor dem Bewußtseyn. Könnten wir hier unsere unmittelbare Erkenntniß auch unmittelbar sinnlich wahrnehmen, so würden wir kein Himmelsgewölbe und keine über dasselbe in Sternbildern zerstreuten Lichtfunken sehen; sondern wir würden, da alsdann die Konstruktion im Raume durch den Sinn vollständig mit gegeben wäre, die Sterne als Weltkörper und alle Verhältnisse des Weltgebäudes mit einem Blicke anschauen. Die ganze sphärische und theoretische Astronomie wäre alsdann überflüssig. So aber können wir das unserer transcendentalen Apperception Gehörende nur künstlich durch eben diese Wissenschaften uns zum Bewußtseyn bringen. Es erhellt daraus, daß wir durch die astronomische Ausbildung nur unsere erste sinnliche Erkenntniß vor dem Bewußtseyn, nicht aber unsere unmittelbare Erkenntniß selbst corrigiren. Denn es sind gerade die feststehenden mathematischen Formen der unmittelbaren Erkenntniß, welche wir uns durch die sphärische und theoretische Astronomie zum Bewußtseyn bringen und nach denen wir die Mängel der ersten sinnlichen Wahrnehmung verbessern. In der unmittelbaren Erkenntniß selbst kann aber nur nach Ideen corrigirt werden.

So giebt also Fries's Theorie eine vollständige und befriedigende Erklärung über eins der schwierigsten und verwickeltesten psychologischen Phänomene, bei welchen sich eine der feinsten Arbeiten der Seele kund giebt, und diese Erklärung selbst ist einer der schönsten Beweise für die Richtigkeit seiner Theorie.

Die größten Schwierigkeiten im Verständniß der Friesischen Ansichten dürften wohl bei dem dritten und vierten der obengenannten Punkte, hauptsächlich aber bei der Theorie der Apperceptionen anzutreffen seyn, auf welchen die ganze Deduktionenlehre beruht. Ich gebe hier Bemerkungen über einzelne Punkte dieser Lehre, welche vielleicht geeignet sind, diese oder jene Dunkelheit, welche darin herrscht, zu zerstreuen.

Wer die Theorie der Appereeptionen und die darauf ruhenden Deduktionen richtig verstehen lernen will, der muß vor allen Dingen die metaphysischen Grundbegriffe der Psychologie oder jene Lehre sich geläufig machen, welche Fries in seiner psychischen Anthropologie die Lehre von der Form des innern Lebens nennt. Fries geht bei Ausbildung seiner psychisch-anthropologischen Theorien ohne alle metaphysische Hypothesen ganz und gar nur von innerer Erfahrung aus. Die Selbstbeobachtung ist die alleinige Quelle, aus der er schöpft. Für die innere Beobachtung finden wir Thätigkeiten in uns so, daß kein Unterschied des Leidentlichen und Thätigen stattfindet: wir finden nur Thätigkeit. Dies ist ein Faktum. Es ist dies keine metaphysische Reflexion, sondern wir wissen das unmittelbar aus innerer Beobachtung. Diese Thatsache, womit die Selbstbeobachtung

beginnt, ist die Grundlage für alle psychisch-anthropologischen Theorieen von **Fries**. Diese Thatsache ist von der größten Wichtigkeit für die Aufklärung des Verhältnisses von Sinn und Vernunft. Man betrachtet nämlich häufig, so wie es selbst **Kant** noch thut, den Sinn als ein bloß passives Vermögen des menschlichen Geistes, als eine bloße Receptivität oder Wahrnehmungsfähigkeit im Gegensatz der Spontaneität der Vernunft. Allein in unserer Erkenntniß ist Alles Selbstthätigkeit, nur mit dem Unterschiede, daß diese Selbstthätigkeit einestheils unter Bedingungen äußerer Anregung steht, anderntheils davon unabhängig ist. Die Gegenstände der Sinnesanschauung werden uns nicht etwa von außen her gegeben, dadurch daß, wie man sich auszudrücken pflegt, die Sinne von ihnen afficirt werden. Sinnesanschauung ist angeregte Selbstthätigkeit und in dieser haben wir unmittelbar die Erkenntniß des Gegenstandes draußen selbst. **Affektion** ist nämlich nichts Anderes, als **Anregung** der Selbstthätigkeit. Man darf auch zwischen Sinn und Vernunft nicht unterscheiden als zwischen zwei **verschiedenen Lebensthätigkeiten**. Denn die reinvernünftige Erkenntniß ist gar keine besondere, volle Lebensthätigkeit, sondern nur die **Form** der Lebensthätigkeiten. Wir **erleben** eigentlich das, was **Fries** die transcendentale Apperception nennt, und dieses Ganze bringen wir uns zum Bewußtseyn nach verschiedenen Stufen, vollständig nur mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln durch Anwendung der Formen des Denkens und der systematischen Einheit.

Unsere Vernunft ist eine sinnliche Vernunft, d. h. eine anregbare Selbstthätigkeit. Der Gehalt ihrer Er-

kenntniß wird ihr nur mit Hilfe der sinnlichen Anregung nach dem Gesetz der Sinnlichkeit. Die Form der Erkenntniß ist aber durch ihre reine Selbstthätigkeit bestimmt. Z. B. daß wir Farben sehen, ist nur durch die Bedingungen der Anregung im Auge möglich. Jeder Sinn ist da an gewisse subjektive Bedingungen gebunden, wie das Auge an das Gesetz des Farbenkreises und der Farbenkugel. Daß wir aber diese Farben als Beschaffenheiten der Dinge im Raume erkennen, ist durch die Form der vernünftigen Erkenntniß bestimmt. Der einzige Gegenstand, der ohne sinnliche Anregung erkannt wird, ist das Ich, aber hier ist doch wieder der Formalismus so, daß für die innere Selbsterkenntniß das Ich nur die Form derselben ist, in welche die Erkenntniß der einzelnen Geistesthätigkeiten erst den Gehalt giebt.

Jene an allen einzelnen wirklichen Lebensäußerungen mit vorkommende Form der Lebensthätigkeiten ist es nur, welche das Gesetz der Apodikticität enthält. Die Sinnesanschauung, wodurch uns gerade die Erkenntniß des einzelnen Wirklichen wird, ist in fortlaufendem Wechsel: sie für sich allein würde uns nichts zeigen, als Heraklit's Fluß aller Dinge. Aber alles wandelbar Sinnliche und zufällig Wirkliche steht in unserer Erkenntniß unter nothwendigen Bedingungen. Die Nothwendigkeit würde in unserer Erkenntniß gar nicht stattfinden können, wenn es in derselben nicht eine ursprüngliche und stets andauernde Thätigkeit im Erkennen gäbe. Jede einzelne wirkliche Aeußerung unserer erkennenden Lebensthätigkeit ist zufällig und vorübergehend, weil sie durch äußere

Anregung hervorgerufen ist. Aber jede solche angeregte und zur Wirklichkeit kommende Thätigkeit kann sich nur unter der Form der Vernünftigkeit äußern. So liegt allem Wechsel der Thätigkeiten in uns eine sich immer gleichbleibende Form ihrer Aeußerung zu Grunde, welche durch die Grundgestalt der Vernünftigkeit selbst bestimmt wird und nicht aus äußerer Anregung entspringt. Diese ursprüngliche Form ist das stets Gleiche und unverändert Andauernde in allem Erkennen. Wie auch die einzelnen Geistesthätigkeiten angeregt werden und wechseln mögen, immer äußern sie sich doch unter dieser Form, welche ihnen durch das Lebensprinzip und die Organisation der Vernunft selbst bestimmt wird. Es kommt deshalb eben durch diese stets stehenbleibende eine und gleiche Form zu allem Erkennen des Wandelbaren und Veränderlichen noch etwas Unwandelbares und Unveränderliches hinzu. Eine Erkenntnißkraft besitzt aber die Erkenntniß des Vorhandenen nur in der wirklichen Aeußerung ihrer Kraft, d. h. nur durch die wirkliche Thätigkeit ihres Erkennens selbst, keineswegs aber schon in der Form, unter welcher eine solche Thätigkeit erscheinen muß, wenn sie in der That zur Wirklichkeit kommt. Es kann also auch nur dem das wirkliche Bestehen zukommen, was durch die wirkliche Thätigkeit im Erkennen selbst erkannt wird, nicht aber dem für sich, was nur die Eine und gleiche Form in allem Erkennen zu diesem Unabänderliches hinzu thut. Dies letztere ist für sich leer und hat in sich nichts Selbstbestehendes.

In allem Wechsel äußerlich angeregter Erkenntnißthätigkeiten bleibt aber eine beharrliche Grundthätigkeit

stehen, welche aus der Form der Erregbarkeit stammt und welche den Quell des Nothwendigen in unserer Erkenntniß enthält. In Folge dessen sind alle wirklich angeregten Thätigkeiten in uns nur Theile oder, richtiger ausgedrückt, Modifikationen der Einen erkennenden Grundthätigkeit in uns. Auf dieser Einen und sich selbst stets gleichen Grundthätigkeit der unmittelbaren Erkenntniß beruht allein die psychologische oder subjektive Möglichkeit der objektiven synthetischen Einheit in unserer Erkenntniß. Damit verschiedenartige und getrennte Vorstellungen zur Einheit der Erkenntniß sich zusammenordnen, ist die erste psychologische Bedingung die Identität des Selbstbewußtseyns, d. h. ich muß mir einmal in allem Erkennen meiner selbst als des Einen und Gleichen Subjekts bewußt seyn und dann muß ich mir bewußt seyn, daß alle jene Vorstellungen auch m e i n e Vorstellungen sind. Aber dies Beides reicht noch nicht hin, um Erkenntniß möglich zu machen. Denn durch die Identität des Selbstbewußtseyns würde nur eine subjektive Einheit der Vorstellungsspiele und noch keine objektive Einheit der Erkenntniß bestehen. Zu dieser letzteren ist überdieß noch Identität der erkennenden Grundthätigkeit selbst erforderlich. Nun giebt es aber eine objektive synthetische Einheit in unserer Erkenntniß, welche uns theils unmittelbar, d. h. anschaulich in den Formen der reinen Anschauung, theils mittelbar, d. i. denkend in den analytischen Formen der Reflexion zum Bewußtseyn kommt. Es muß also allem Erkennen eine unmittelbare und ursprüngliche Thätigkeit zu Grunde liegen, welche die Eine und Gleiche in allem Erkennen ist und von welcher alle

wirklich angeregten Erkenntnißthätigkeiten nur Modifikationen sind. Durch diese in allem Erkennen identische Grundthätigkeit gehört für unsere Vernunft Alles, was sie erkennt, in ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntniß mit Nothwendigkeit zusammen. Dieses Ganze der unmittelbaren Erkenntniß, welches der Erfolg der Identität der unmittelbaren Erkenntnißthätigkeit in allem Erkennen ist, nennt Fries die transcendentale Apperception. Die Einheit der transcendentalen Apperception müssen wir uns also psychologisch denken als Einheit der unmittelbaren Erkenntnißthätigkeit selbst und nicht bloß als Einheit der Erkenntnißkraft. Selbst die analytischen Formen der Einheit, ja schon der Satz der Bestimmbarkeit: jedes Ding ist entweder A oder Non-A, wäre nicht möglich ohne die Einheit der transcendentalen Apperception. Ich hätte nämlich gar keine Bestimmung von Allem durch Jedes, wenn nicht alle meine erkennenden Thätigkeiten in die Einheit Einer Erkenntnißthätigkeit zusammenfielen. Vergleiche ich den Spiegel mit der erkennenden Vernunft, so finde ich es bei diesem wesentlich anders. Für die Bilder des Spiegels gilt zwar der Satz der Verschiedenheit, aber nicht der Satz der Bestimmbarkeit. Oder vergleiche ich den Baum mit seinen Blüthen der erkennenden Vernunft, so ist derselbe Unterschied. Bei unserer erkennenden Vernunft sind gleichsam die verschiedenen geistigen Blüthen verwachsen in eine Geistesblume, und es kann hier nicht die eine verwelken, während die andere gesund bleibt; sondern mit dem Verschwinden des Einen verschwindet das Ganze. Dadurch allein, daß unsere Vernunft Alles durch die

Eine und gleiche unmittelbare Erkenntnißthätigkeit erkennt, giebt es für uns Eine Welt und Eine Wahrheit. Denn in der transcendentalen Apperception besitzt die Vernunft ihre Erkenntniß als ein mit Nothwendigkeit verbundenes Ganze.

Die Einheit in unserer Erkenntniß nun ist theils analytische, theils synthetische. Die erstere ist die Form des Allgemeinen, die zweite die Form eines Ganzen; in jedem Falle also besteht die Einheit in unserer Erkenntniß durch eine Formvorstellung, d. h. durch eine formale Vorstellung. Die objektive synthetische Einheit besteht in unserer Erkenntniß durch Raum und Zeit, durch die schematisirten Kategorieen und transcendentalen Ideen. Denn nur dadurch, daß Alles in Raum und Zeit unter Naturgesetzen zusammenfällt und dieses Naturganze absolut nach den transcendentalen Ideen bestimmt wird, haben wir objektiv die Einheit der Welt. Aber diese anschauliche Einheit, die Natureinheit und die ideale Einheit sind nur besondere Formen der objektiven synthetischen Einheit überhaupt. Es muß demnach in unserer Vernunft unmittelbar und ursprünglich eine objektive Synthesis geben, welcher wir uns theils unmittelbar bewußt werden als Raum und Zeit, theils mittelbar in den Kategorieen und Ideen. Allen Formvorstellungen, d. h. allen besondern Formen der objektiven synthetischen Einheit liegt im dunkeln Innern unserer Erkenntniß gemeinschaftlich eine objektive Grundform zum Grunde, von welcher die Formen der analytischen und synthetischen Einheit nur unvollständige Abbilder vor dem Bewußtseyn sind. Die nothwendige Verbundenheit aller unserer

Erkenntnisse zur Einheit eines Ganzen der Welterkenntniß nach dem Gesetz der Einen Wahrheit, d. h. die transcendentale Apperception selbst, wäre nicht möglich, wenn in ihr nicht eine solche erste Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit läge. Diese Grundvorstellung der nothwendigen objektiven synthetischen Einheit in der transcendentalen Apperception, welche nach der Organisation unserer Erkenntniß vor unserm Bewußtseyn nur in vereinzelten Formen erscheinen kann, nennt Fries die formale Apperception. Diese formale Apperception besitzt die Vernunft durch ihre ursprünglich formale Grundthätigkeit, welche bei jeder einzelnen, gehaltvollen Anregung mit vorkommen muß, d. h. durch die Form ihrer Erregbarkeit. Die formale Apperception ist also objektiv die Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit, sowie die reine Anschauung des Raumes, welche in der That nur ein Theil derselben ist, und nicht etwa subjektiv die Erkenntniß der Einheit unserer Erkenntnißkraft.

Nach Kant ist die Einheit der Apperception der Erfolg von der Identität der Apperceptionen. Letztere ist ihm die Einheit der innern Wahrnehmung und erstere, von der er will, daß sie im Urtheil vorgestellt werde, ist ihm die objektive synthetische Einheit im Wesen der Dinge. Er hat also nicht finden können, daß die innere Wahrnehmung nur ein Theil vom verbundenen Einen Ganzen unserer Erkenntniß ist — ein Theil, der in diesem Ganzen mit drinn steht.

Hinter Spinoza's Axiom: Alles ist Eins, steht im Grunde ebenfalls die formale Apperception. Es ist

ganz richtig mit dieser Behauptung, aber ich weiß nicht, was Alles ist. Jede Einheit meiner Erkenntniß ist nur Form eines Ganzen und nicht Einfachheit eines Dinges. Ein Tisch ist freilich ein Tisch; aber wenn ich ihn aus einander haue, dann sind zwei Dinge da. Ich kann freilich wohl denkend erkennen, daß Etwas Substanz ist; aber dieses Etwas, was ich als Substanz urtheilend bestimme, kann ich nicht denkend erkennen, wie Spinoza fälschlich voraussetzt, sondern das muß ich vor der Anschauung haben.

Wenn man in innerer Selbstbeobachtung die Natur unserer Erkenntniß physikalisch untersucht, so zeigt sich, daß überhaupt die formale Apperception der letzte Grund der objektiven Giltigkeit ist. Denn sie ist es, welche bestimmt, daß jedes Ding in der Welt seinen bestimmten Ort zu seiner bestimmten Zeit nach allgemeinen Gesetzen einnehme. Dies zeigt sich am einleuchtendsten da, wo die formale Apperception auch unmittelbar wahrgenommen wird, d. h. bei der mathematischen Anschauung. Denn in dieser liegt der feste Widerhalt selbst für die objektive Giltigkeit der Sinnesanschauung. Sie selbst hat mit ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit eine nicht abzuleugnende empirische Realität, welche, ohne alle mittelbare Begründung, unmittelbar thatsächlich wahr ist. Kant suchte jenes subjektive Gesetz der objektiven Giltigkeit ebenfalls in seiner Theorie der Apperceptionen. Er will eigentlich die formale Apperception; da er aber die objektive Giltigkeit der Vorstellungen davon abhängig macht, daß der Gegenstand Ursach derselben sey, da er sie also in einem objektiven Verhältniß der Erkennt-

niß zu ihrem Gegenstande und nicht in den innern subjektiven Verhältnissen unsers Erkennens selbst sucht; so bleibt er nur bei dem reinen Selbstbewußtseyn stehen und kann sich nicht zur formalen Apperception hindurchfinden.

Das Grundverhältniß in der menschlichen Erkenntniß ist das Verhältniß der reinen Vernunft (der formalen Apperception) zu den Sinnen (der materialen Apperception) und zur Selbsterkenntniß (dem Bewußtseyn). Aus diesem Verhältnisse entspringen die vier Momente der Kategorieentafel oder die allgemeinsten Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die logischen Formen des Urtheils, welche Fries §. 105 f. Kritik der Vernunft entwickelt hat. Diese allgemeinsten philosophischen Grundbegriffe sind nämlich: Mannigfaltigkeit, Einheit, Gegenstand und Seyn. Mannigfaltigkeit ist materiale Apperception, Einheit formale Apperception, Gegenstand Bewußtseyn durch Anschauung, Seyn Bewußtseyn durch Denken.

„Die Bestimmung des Gegenstandes durch die materiale Apperception ist das Was der Anschauung, das Gegebene des Gegenstandes.“ Aber die materiale Apperception hat für sich allein noch keine objektive Giltigkeit, d. h. sie giebt ihrem Gegenstande noch keine reale Wirklichkeit, sondern nur dann, wenn sie in die formale Apperception hineinfällt. Farbenflecke z. B. oder Ohrenbrausen sind ein Was der Anschauung, ein Gegebenes des Gegenstandes; aber es fehlt ihnen das Verhältniß zur formalen Apperception, es sind keine Beschaffenheiten eines Dinges in der Welt zu irgend einer Zeit. Oder, um des Aristoteles Beispiel nochmals zu

gebrauchen, wenn es in der ganzen Welt nur eine Nase gäbe, so hätte die Vorstellung der zweiten Nase zwar einen Gegenstand, aber dieser ist nicht da, er hat keine Existenz. Es fehlt hier wieder die Bestimmung des Gegenstandes durch das Verhältniß der materialen zur formalen Apperception.

Jedem Sinn oder der materialen Apperception in ihren verschiedenen Thätigkeitsformen gehören hier ganz bestimmte an subjektive Bedingungen gebundene Sinnesqualitäten. So gehört dem Gesichtssinn der Farbenkreis und die Farbenkugel.

Farbe ist zunächst der Gegenstand der Sinnesanschauung, das Was der Anschauung bei'm Sehen. Dies durch die materiale Apperception für sich allein.

Farbe ist dann die Beschaffenheit des Körpers. Dieses durch das Verhältniß der materialen zur formalen Apperception.

Ebenso wie der Farbenkreis für den Gesichtssinn sind die ganze Welt der Töne und der Düfte subjektive Gesetze der materialen Apperception, welche aber durch ihr Verhältniß zur formalen Apperception sich mit objektiver Giltigkeit in die morphologische Ansicht der Körperwelt einstellen. An dieser objektiven Bedeutsamkeit der an subjektive Bedingungen gebundenen Sinnesqualitäten zeigt sich auf's Prägnanteste die ganz psychische Einleitung unsers Erkennens.*)

*) Die hier gegebene Erörterung hält sich ganz auf dem Standpunkte der Kritik der Vernunft, d. h. sie bleibt nur bei den psychischen Verhältnissen des Erkennens stehen, ohne objektiv in die Körperwelt hinauszugreifen. Man kann dieselbe

Diese hier nur in ihren Grundzügen kurz angedeutete Theorie der Apperception ist für Fries das Prinzip der

---

Frage: wodurch die Farbe zur Beschaffenheit des Körpers werde, auch physikalisch stellen. Das bestimmte Auseinandertreten der Farben nämlich ist äußerlich bestimmt durch eine dreifache Erregbarkeit im Auge. Es liegt also zunächst nicht in den Körpern der Grund, daß ich Farbe erkenne, sondern dies ist psychisch und physiologisch bedingt. Physikalisch ist Alles stetig, aber die Farben stehen discret neben einander. Das Gesetz des Farbenkreises gilt erst subjektiv und dann mittelbar in der Körperwelt. Wie kommt es da, daß eine zunächst nur dem Gesichtssinn gehörende Erscheinung physikalisch doch zur Beschaffenheit des Körpers werde? Die Antwort darauf ist diese: „Der Farbenkreis gehört zwar subjektiv unserm Auge, aber die Einwirkung auf das Auge steht unter den Naturgesetzen des Lichts. Die Gesetzlichkeit dieser Einwirkung drückt sich daher auch in Farbenverhältnissen ab, weil die Farben dem Licht verbunden sind."

Auch muß man wohl beachten, daß, wenn ich sage: der Farbenkreis gilt zunächst subjektiv nnd erst mittelbar objektiv, die Wörter subjektiv und objektiv eine andere Bedeutung haben, als da, wo ich von der Objektivität der Farbe als eines Gegenstandes der Sinnesanschauung spreche. Es ist nämlich im Instinkt des Sehens gegründet, daß wir uns der durch physikalische Einwirkung hervorgerufenen Zustände unserer Sinnesnerven zunächst gar nicht bewußt werden, sondern, daß wir in diesen Zuständen unmittelbar ein außer uns liegendes Objekt auffassen. Dies gilt selbst für die sogenannten rein subjektiven Lichtempfindungen, bei welchen wir z. B. einen vor uns in der Dunkelheit sich zeigenden Lichtkreis als unmittelbar außer uns schauen. Diese im Instinkt des Sehens gegründete Projektion einer Lichtempfindung in die Außenwelt, die unmittelbar anschauliche Auffassung derselben als etwas außer uns Befindlichen ist es, was man mit dem Ausdruck der Objektivität der Farbe überhaupt

Deduktion aller Grundvorstellungen in unserer Erkenntniß. Unter diesen dürfte vielleicht die dunkelste und abschreckendste die Deduktion der drei Dimensionen des Raumes seyn. Zur Erläuterung dieser im zweiten Bande der Kritik der Vernunft §. 108 sich findenden Deduktion gebe ich hier folgende erläuternde Bemerkungen.

1) Die Verschiedenheit der Organisation des innern und äußern Sinnes bestimmt einen Unterschied in dem, wie die transcendentale Apperception ihren Gehalt empfängt. Die äußere Sinnesanschauung fällt nämlich **unmittelbar** in die formale Apperception, sie ist eine unmittelbare Modifikation der transcendentalen Apperception selbst, neben dem permanenten und in allem Wechsel sich stets gleichbleibenden Selbstbewußtseyn. In innerer Empfindnng dagegen liefert die Sinnesanschauung ihren Gehalt zunächst in das reine Selbstbewußtseyn und modificirt nur **mittelbar** durch dieses die transcendentale Apperception. Daher kommt es erstens, daß der Abdruck der formalen Apperception an der äußern Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung fällt; die formale Bestimmung der innern Sinnesanschauung dagegen, das Selbstbewußtseyn, nicht als Ab-

---

bezeichnet. Eine solche Lichtempfindung oder Farbenerscheinung kann aber theils durch galvanische Reize, durch äußern Druck und innere Störungen, theils durch den Anschlag der Aetherwellen an den Sehenerven hervorgerufen seyn. Dieser Unterschied bestimmt den zweiten Sprachgebrauch. Wir nennen da eine Farbenerscheinung selbst objektiv, wenn wir sie durch's Licht sehen, subjektiv hingegen, wenn andere physiologische oder physikalische Reize, als der Lichtreiz, sie hervorrufen.

druck der formalen Apperception, sondern als ein unmittelbarer Gegenstand der transscendentalen Apperception erscheint, der nur durch Reflexion aufgefaßt werden kann, indem er das Subjekt zu allen Thätigkeiten in innerer Erfahrung ist.

2) Die Zeit ist die anschauliche Verbindung der Existenz der Dinge, der Raum dagegen die anschauliche Form der Verbindung der Gegenstände selbst. Die Zeit ist das anschaulich wahrgenommene Verhältniß der materialen Apperception zur formalen Apperception überhaupt. Da dieses für jede materiale Apperception das Eine und Gleiche ist, so hat die Zeit auch nur Eine Dimension.

Der Raum dagegen ist eine Form nicht der Existenz der Gegenstände, sondern der Gegenstände selbst. Ich habe daher hier 1) ein anschauliches Verhältniß jeder materialen Apperception zur formalen, 2) ein anschauliches Verhältniß jeder materialen Apperception zu jeder andern in der formalen Apperception und 3) ein anschauliches Verhältniß jeder materialen Apperception zu dem Gegenstande des beharrenden Selbstbewußtseyns, dem Ich. Das erste giebt die Dimension der Länge und die Möglichkeit des Geraden, das zweite die Dimension der Richtung und die Möglichkeit des Krummen, das dritte endlich bestimmt die Dimension der nothwendigen Anordnung und schließt das Ganze. Fries sagt: „Die dritte Dimension ist die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkte des selbst im Raume gegenwärtigen Beobachters, wodurch erst das Ganze geschlossen wird.“ Der feste Standpunkt ist hier das Selbstbewußtseyn und nicht irgend ein Ort des Beobachters draußen in der

Welt. Die transcendentale Apperception empfängt nämlich alle **Gegenstände** durch die materiale Apperception. Das Ich ist der einzige Gegenstand, welcher nicht durch die Sinne, sondern der transcendentalen Apperception **ursprünglich** gegeben ist; er ist eine ursprüngliche materiale Bestimmung der transcendentalen Apperception selbst. Dieses ganz eigenthümliche und in seiner Art einzige Verhältniß des Gegebenseyns des reinen Selbstbewußtseyns bestimmt die dritte Dimension des Raumes. Das „Ich" schließt zwar nicht alle meine Erkenntnisse in sich ein, wie **Fichte** irrig meinte, aber es begleitet doch alle. Durch die Zusammensetzung aller meiner Erkenntnisse nun in Bezug auf das Selbstbewußtseyn entsteht das Gesetz der nothwendigen Anordnung und somit die dritte Dimension. Zwei Dimensionen für sich geben uns noch keine nothwendige Anordnung. Das Gesetz der Ordnung der Dinge in der anschaulichen Form, welche wir Raum nennen, wird erst vollständig durch die dritte Dimension.

Das Beispiel, welches **Fries** an dieser Stelle giebt, ist so zu verstehen: Wenn es für die transcendentale Apperception so wäre, wie es in den angeführten Fällen für das Bewußtseyn ist, so würde es überhaupt für uns nur zwei Dimensionen des Raumes geben. Denn für die nachkonstruirende Einbildungskraft vor dem Bewußtseyn ist bei der Konstruktion des Himmelsgewölbes das feste Verhältniß zu dem im Raume selbst befindlichen Beobachter unbestimmt. Indessen haben wir vor dem Bewußtseyn schon die dritte Dimension überhaupt und daher ist hier die Vollendung der Zeichnung willkürlich

nach Gewöhnung der Assoeiationen. Wäre nun in der transeendentalen Appereeption selbst dieses feste Verhältniß unbestimmt, so könnte hier gar keine willkürliche Ergänzung stattfinden und der Raum selbst würde nur zwei Dimensionen haben. Nun ist aber in der transeendentalen Appereeption dies Verhältniß bestimmt, denn in dieser, d. h. so wie wir durch diese die Welt erkennen, ist jeder Stern in seiner bestimmten Entfernung vom Beobachter und von andern Sternen. Wenn wir ein ganzes Stück der transeendentalen Apperception vor's Bewußtseyn heben, so haben wir auch jedesmal diese Bestimmtheit nach allen drei Dimensionen. Allein bei unserer anschaulichen Vorstellung des Himmelsgewölbes ist das nicht der Fall. Diese ist nur eine Fiktion der Einbildungskraft. Das scheinbare Himmelsgewölbe, dieser Sternendom, ist in der transeendentalen Appereeption selbst nicht vorhanden.

Diese Deduktion der drei Dimensionen des Raumes ist im Ganzen der Friesischen Ansichten am meisten transeendental-idealistisch, da sie gleichsam die objektive Giltigkeit unserer Erkenntniß am meisten vernichtet, in dem Sinne nämlich: sowie unsere Vernunft eine Würfelvernunft ist, so könnte es wohl anderwärts eine quadratische oder biquadratische Vernunft geben. Arithmetisch sind wenigstens hier alle Kombinationen möglich; aber wir können uns das Bild einer solchen Vernunft nicht auszeichnen, wir behalten nur einen leeren Rahmen dafür.

Noch muß ich daran erinnern, daß diese Deduktion nicht etwa einen philosophischen Beweis für die Noth-

wendigkeit der drei Dimensionen des Raumes enthält, sondern nur den Grund für die Wirklichkeit der Vorstellung derselben in unserer Vernunft nachweist. Wer sie für das Erstere ansehen wollte, der würde ihre Bedeutung gänzlich mißverstehen.

Das Wesen der Deduktion besteht gerade nur darin, daß wir psychisch anthropologisch aus den Gründen ihrer Möglichkeit diejenigen Grundvorstellungen ableiten, welche sich als solche wirklich in unserer unmittelbaren Erkenntniß finden. Diese Gründe der Möglichkeit liegen in den Apperceptionen und deren gegenseitigen Verhältnissen unter sich und zum Bewußtseyn, wodurch die Grundverhältnisse unserer ganzen Erkenntniß bestimmt sind.

Nun ist unsere Vernunft durch ihre Sinnlichkeit auf eine doppelte Weise beschränkt, einmal darin, daß die Erkenntniß ihren Gehalt nur unter der Bedingung einer dem innern Wesen der Vernunft selbst fremden äußern Einwirkung besitzt; und zweitens darin, daß sie in sich dunkle Vorstellungen trägt. Das Erstere ist eine Beschränkung der unmittelbaren Erkenntniß selbst, das Andere eine Beschränkung des Bewußtseyns. Weil wir nämlich bei der Selbstbeobachtung an einen innern Sinn gebunden sind, so können wir nur die lebhaftesten Veränderungen in unserem Innern gewahr werden. Das Meiste von dem, was in uns geschieht und lebt, zieht sich in den dunkeln Hintergrund unsres Geistes zurück und verschwindet dem Blicke der inneren Selbstbeobachtung. Denkt man sich nun die sinnliche Beschränkung am Bewußtseyn aufgehoben, so würde die ganze trans-

cendentale Apperception unmittelbar klar seyn, wir würden die ganze Natur mit einem Blicke überschauen und Alles das verstehen, was wir jetzt mühsam durch die Ausbildung der physikalischen Wissenschaften erforschen müssen. Wir würden zwar dann die Natur durchschauen, aber die Natur bliebe für uns doch immer noch Natur, d. h. das Wesen der Dinge unter der Herrschaft eines wesenlosen Schicksals. Die Beschränkung an der unmittelbaren Erkenntniß selbst bliebe nämlich immer noch stehen und würde uns verhindern, das wahre Wesen der Dinge und die allwaltende Gottheit selbst zu schauen. Es würde indessen falsch seyn, wenn man daraus folgern wollte, daß die Ideen über die transcendentale Apperception hinausfallen. Die Ideen sind gewiß in der transcendentalen Apperception, denn sie sind als meine Vorstellungen auch Thätigkeiten meines Geistes. Was über die transcendentale Apperception hinausfällt, ist nur die positive oder direkte Bestimmung der Gegenstände derselben durch die materiale Apperception. Die formale Apperception enthält die Einheit nicht nur für allen wirklich gegebenen Gehalt, sondern auch für allen möglichen zu gebenden. Das Erstere giebt die mathematische oder Natureinheit, das Andere die Formen der idealen. Die sinnliche Beschränkung der unmittelbaren Erkenntniß selbst besteht darin, daß das Gegebenwerden des wirklichen Gehalts unter äußern zufälligen Bedingungen steht, wodurch die materiale Apperception sich von der formalen trennt. Daher kommt es, daß das Ganze in unserer Erkenntniß nur durch die mathematische Nebenordnung mannigfaltiger Theile in der

Form zu Stande kommt. Daher kommt es auch, daß die Form selbst, obgleich die nothwendige Bedingung, doch leer ist und nur die Materie das Bestehen hat. Ohne diese Beschränkung und sonach ohne die Trennung von materialer und formaler Apperception würde das Ganze nicht erst durch seine Theile zusammenkommen, sondern umgekehrt, der Theil würde nur durch das Ganze bestehen; analog einer forma substantialis würde der Form dieselbe Substantialität zukommen, wie dem Gehalt, aber nicht getrennt von diesem, sondern Form und Gehalt wäre eins und dasselbe. Dies würde dann der Fall seyn, wenn die Vernunft nicht bloß die Form, sondern auch den Gehalt sich durch sich selbst gäbe. Diese Art des Gegebenwerdens des Gehalts ist aber für uns keine wirkliche, sondern eine bloß mögliche. Dadurch wird für uns, nach Aufhebung der Schranken, eine eigenthümliche Art der Hypostasirung derjenigen Formvorstellungen, welche unserer Erkenntniß ihre Gestalt geben, zum nothwendigen Gesetz und darin liegt der Ursprung der Ideen. Die Form der innern Selbsterkenntniß: das Ich bin, hypostasirt sich auf diese Weise zur Idee der Seele und die Form der ganzen Welterkenntniß, die wesenlose Gesetzlichkeit, d. h. das Schicksal hypostasirt sich, ja individualisirt sich sogar zur Idee der Gottheit, wenn wir uns nach der Idee der ursprünglichen Vollendung unsere unvollendbare Erkenntniß verwandelt denken. Läge also auch die ganze transcendentale Apperception offen und unmittelbar klar vor uns, so würden wir dennoch unsere Erkenntniß noch als eine beschränkte sehen und jenseits der Schranken derselben

würden wir in einer eigenthümlichen und für uns unausdenkbaren Weise, immer noch als unerkennbar Das erblicken, was wir uns gegenwärtig durch die Ideen vorstellen, und so zwar, daß es völlig getrennt von der Natur für diese selbst keine Bedingungen der Möglichkeit enthielte.

Eins der merkwürdigsten psychologischen Phänomene ist dann noch das Bewußtseyn überhaupt, welches Fries aus seiner Theorie der Reflexion und der transcendentalen Apperception gleichfalls vollständig zu erklären im Stande ist. Wenn man frägt, ob es eine transcendentale Erinnerung oder ein transcendentales Erinnerungsvermögen giebt; so kann man darauf mit Ja und mit Nein antworten. Der Verlauf meiner Vorstellungen in der Zeit nämlich nach den Gesetzen der Association, wodurch mir die Erinnerungen kommen, gehört nur subjektiv den Vorstellungsspielen vor dem Bewußtseyn. Aber es muß einen transcendentalen Grund in der Erkenntniß selbst für die Möglichkeit dieses Vorstellungsspiels geben, und dieser liegt eigentlich in der Anschaulichkeit der Zeitvorstellung.

Die transcendentale Apperception ist das feststehende, immer gegenwärtige Ganze meiner unmittelbaren Erkenntnisse, das fortwährend wächst. Sie ist gleichsam ein feststehendes Bild und da in ihr alle Erkenntnisse gleichzeitig vorhanden sind, so ist in ihr das Daseyn einer einzelnen Erkenntniß unabhängig vom Zeitverlauf. Wenn Papageno in der Zauberflöte singt, so ist das Wunderliche dabei, daß alle Töne in seiner transcendentalen Apperception zugleich sind. Die Schwierigkeit bleibt der

innern Selbstbeobachtung stehen, daß für das Ganze meiner unmittelbaren Erkenntniß der Verlauf der Zeit aufgehoben ist. Die Lösung dieses psychologischen Räthsels liegt nun in der richtigen Vorstellung vom Bewußtseyn überhaupt, denn dessen Möglichkeit beruht gerade auf dieser Beschaffenheit der transcendentalen Apperception. Nur das empirische Bewußtseyn steht unter den Bedingungen des Zeitverlaufs, aber das Bewußtseyn überhaupt ist unabhängig davon. Wenn ich eben erst erfahre, daß 1648 der westphälische Friede geschlossen wurde, so tritt hier in mein empirisches Bewußtseyn eine Thatsache neu ein. Wenn ich aber einmal dieselbe kenne, so bekommt sie dann in der transcendentalen Apperception ihre feste Stelle und sie gehört mir dann mit Bewußtseyn überhaupt. Der westphälische Friedensschluß von 1648 ist eine für alle Zeiten giltige Wahrheit. Wenn ich eben eine neue Musik, z. B. eine Symphonie, höre, so habe ich in meinem empirischen Bewußtseyn allerdings die Töne nach einander, weil sie wirklich succeßiv mein Ohr treffen, d. h. die Töne selbst existiren objektiv im Abspielen der Symphonie succeßiv nach einander; aber wenn ich diese Musik einmal kenne, wenn sie Eigenthum meiner transcendentalen Apperception geworden ist, so habe ich sie mit Bewußtseyn überhaupt. Alle Töne der Symphonie habe ich dann gleichzeitig und ich kann Anfang, Mitte und Ende mit einander vergleichen.

Meine tanscendentale Apperception lebt selbst objektiv in der Zeit fort. Das, was sie in jedem Augenblicke neu erlebt, dessen kann ich mir nur mit empiri-

schem Bewußtseyn bewußt werden; was ihr aber schon als Eigenthum gehört, dessen kann ich mich auch wieder mit Bewußtseyn überhaupt bemächtigen, das spreche ich in Urtheilen der Reflexion aus. Der transcendentalen Apperception gehören als Eigenthum alle Erkenntnisse, welche wir in synthetischen Urtheilen aussprechen; und solche, welche wir in synthetischen Urtheilen a priori aussprechen, gehören sogar allen Menschen gemeinschaftlich an, sind ursprüngliche materiale Bestimmungen der formalen Apperception oder Erkenntnisse der reinen Vernunft. So liegt der ganze Fond der Mathematik in unserer transcendentalen Apperception und nicht bloß ihre Prinzipien.

Die Organisation des Bewußtseyns im Allgemeinen ist vielleicht das künstlichste und zusammengesetzteste in unserm ganzen Geistesleben, wie sich das in der Gebrechlichkeit des Gedächtnisses sowie in den reproducirten Thätigkeiten der Einbildungskraft zeigt. Es ist hier ein äußerst wichtiges psychologisches Gesetz: daß nur die sinnlich angeregten Erkenntnißthätigkeiten unmittelbar in die innere Anschauung fallen können. Jede Erkenntnißthätigkeit dagegen, welche für sich fortbesteht und nicht von Außen durch sinnliche Einwirkung in's Spiel gesetzt wird, kann der innere Sinn nur mittelbar wahrnehmen nach Verhältnissen ihrer Reproduktion für's Bewußtseyn. Daher kommt es, daß sich hier der ganze gedächtnißmäßige Gedankenlauf, d. h. Gedächtniß, Erinnerung, Einbildungskraft und das ganze Spiel der Associationen zwischen den innern Sinn und die unmittelbare Erkenntniß stellen. In der Einheit meines geistigen Lebens ent-

steht die ganze Mannichfaltigkeit meiner Vorstellungen, tritt unter die Bedingungen der Association und bildet so die Individualität meines Lebens. Dieser ganze subjektive Mechanismus unserer Vorstellungsspiele dient dann wiederum als Apparat für den Verstand und bildet durch die Verbindung mit den logischen Formen des Denkens den logischen Gedankenlauf. Dies Doppelverhältniß des untern Gedankenlaufs zur unmittelbaren Erkenntniß und dem innern Sinn einerseits, andererseits zu diesem und der Reflexion bringt die großen Schwierigkeiten in das Studium der Psychologie.

Berichtigungen.

Erster Band.

S. 305 Z. 19 setze nach umschwebt ein Komma.

S. 341 Z. 5 von unten lieſs Goethes statt Schiller's.

Zweiter Band.

S. 374 Z. 18 fehlt nach den Worten in's Auge das Verbum sendet.
